Library of the Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.

1.7.1901.

BT 771 .M463
Maenaegoz, Eug'ene, 1838-
1921.
Publications diverses sur le
fidaeisme et son

Shelf

PUBLICATIONS DIVERSES

SUR

LE FIDÉISME

PUBLICATIONS DIVERSES

SUR

LE FIDÉISME

ET SON APPLICATION

A

L'ENSEIGNEMENT CHRÉTIEN TRADITIONNEL

PAR

EUGÈNE MÉNÉGOZ

Professeur à la Faculté de Théologie protestante
de l'Université de Paris

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
Société anonyme
33, RUE DE SEINE, 33

—

1900

PRÉFACE

Lorsque, il y a vingt et un ans, je publiais mes *Réflexions sur l'Évangile du salut*, la crainte et l'espérance remplissaient mon âme. La crainte, parce que, connaissant l'intransigeance de tels de mes amis orthodoxes, je redoutais leur irritation. L'espérance, parce que, convaincu d'avoir saisi la véritable pensée du Christ, j'entrevoyais les conquêtes de cet enseignement pour le royaume de Dieu.

Mes craintes et mes espérances se sont réalisées en quelque mesure. J'ai eu de la tristesse et de la joie, des déceptions et des encouragements ; mais jamais un regret d'avoir publié mon opuscule n'a effleuré mon esprit, et aujourd'hui je suis persuadé plus que jamais que la doctrine centrale de cet écrit est aussi la doctrine centrale de l'Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ.

Au cours de ces vingt et un ans, j'ai eu mainte occasion d'éprouver mes idées. D'une part, mes fonctions m'imposaient l'obligation de soumettre mon enseignement à une étude toujours renouvelée. D'autre part, les critiques nombreuses dont cet enseigne-

ment a été l'objet, m'ont contraint de l'examiner soigneusement sous toutes ses faces. Je n'ai cessé de le contrôler par l'Écriture sainte et les doctrines traditionnelles de l'Église; et partout j'ai retrouvé mes conceptions fondamentales, comme on retrouve le suc d'un arbre dans le tronc, dans les branches, dans les fleurs et dans les fruits. Mon désir eût été de faire paraître une édition augmentée et annotée de mon écrit. Je regrette d'en être empêché quant à présent.

Cependant, je ne voudrais pas laisser s'accréditer des critiques injustes, qui dénaturent ma pensée et continuent avec une rare ténacité, malgré mes protestations répétées dans les Revues et journaux religieux, à me prêter des doctrines que je n'ai jamais professées. Or, les articles de journaux se perdent. C'est ce qui m'a décidé à réunir en un volume les publications principales que j'ai faites, soit pour exposer et justifier mes idées, soit pour réfuter certaines objections, soit pour rectifier des imputations erronées.

Dans mes *Réflexions sur l'Évangile du salut*, je suis allé jusqu'au bout de ma pensée. Je n'ai rien à y ajouter, rien à en retrancher. Les modifications que j'aurais à y faire, ne porteraient que sur des questions de détail. Pour le fond, je maintiens toutes mes assertions, en particulier la doctrine centrale du *salut par la foi, indépendamment des croyances*, le *fidéisme*, comme je l'ai appelée. Tout ce que j'ai publié depuis, n'est que le développement, l'application, l'explication,

la défense de cette doctrine, de laquelle découlent et autour de laquelle se groupent toutes mes conceptions dogmatiques.

L'une de ces conceptions est le *symbolisme religieux*, dont mon cher ami et collègue, M. le doyen Auguste Sabatier, s'est fait le champion éloquent dans sa remarquable *Esquisse d'une philosophie de la religion*. On verra dans ce volume le jugement que je porte sur cette œuvre magistrale.

Le terme de *symbolisme* a pu donner lieu à des méprises, parce que le mot *symbole* a divers sens. Le symbole est tantôt une image, une métaphore, une figure de rhétorique, tantôt une parabole, une allégorie, tantôt un emblême, tantôt la forme concrète dans laquelle se manifestent la substance ou la force invisibles. C'est essentiellement dans ce dernier sens qu'il faut l'entendre quand nous parlons du symbolisme religieux. L'idée, le sentiment, le fait religieux s'incarnent dans une forme contingente, locale, temporaire, soumise aux lois de l'évolution. Cette forme est le symbole. Elle varie au cours des siècles sous l'influence des idées philosophiques et scientifiques. Le fond reste le même. Il est le produit de l'action du Saint-Esprit dans le cœur de l'homme. Il constitue la religion proprement dite, la religion au sens absolu.

Le fidéisme vise plus spécialement le fond ; le symbolisme traite surtout de la forme ; mais ces deux doctrines sont inséparables, elles sont connexes, elles

s'appellent et se conditionnent réciproquement, comme l'a fort bien démontré un jeune théologien dans la *Revue chrétienne* (1898, nº 7). Aussi n'ai-je aucune raison pour ne pas accepter provisoirement, faute de mieux, pour notre théologie le nom de *symbolo-fidéisme* qu'on lui donne depuis quelques années. La seule réserve que je ferai, c'est que ce nom ne s'applique qu'au principe formel et au principe matériel de notre enseignement, et non à toutes les idées dogmatiques, historiques, exégétiques qu'il peut nous arriver d'émettre. Sur plus d'un point, mes vues diffèrent de celles de M. Sabatier. On n'est pas en droit d'appeler *symbolo-fidéistes* les idées particulières de l'un ou de l'autre. Cette observation n'est pas superflue, car on a déjà appliqué ce nom à des opinions auxquelles notre enseignement fondamental n'a rien à voir.

Le nom de « Nouvelle École » qu'on nous a donné, manque de précision et n'est guère qualifié pour désigner une tendance qui a déjà cessé d'être « nouvelle » et est appelée à un long et grand avenir. La même remarque s'applique à la désignation un peu moins indéterminée de « Nouvelle École évangélique ». On a aussi appelé, non sans raison, notre théologie la « théologie de la conscience ». Mais je doute que ce terme soit définitif, car il est d'un emploi peu commode. Toutes ces désignations peuvent servir à l'occasion, pourvu qu'elles ne prêtent pas à malentendu. Du reste, ce qui importe, ce n'est pas l'étiquette, mais

le contenu. Or, celui-ci est puisé à la source de l'éternelle Vérité.

Je publie ces articles dans leur ordre chronologique. On verra que, si ma pensée s'est précisée, elle ne s'est pas modifiée. Les répétitions, imposées par les circonstances, étaient inévitables; on voudra les excuser ; je ne les crois pas inutiles. Une table des matières analytique permettra au lecteur de trouver facilement les divers sujets traités dans ce volume.

Au moment où le vieil édifice de la théologie traditionnelle craque dans toutes ses jointures et où le rationalisme s'est montré impuissant à nourrir les âmes altérées de vérité et de pardon, il est bon qu'une théologie nouvelle, à la fois profondément religieuse et résolument scientifique, une théologie appuyée sur une méthode sûre et des principes clairs et précis, une théologie vaillante, vigoureuse, conquérante, pleine de foi et d'entrain, vienne prendre la place d'un passé suranné et préparer à l'Évangile éternel les voies pour de nouveaux triomphes. C'est l'œuvre à laquelle nous travaillons. J'ai l'assurance que la bénédiction de Dieu repose sur elle.

RÉFLEXIONS

SUR

L'ÉVANGILE DU SALUT

La science moderne a bouleversé la vieille conception du monde. Elle a profondément remué toutes les notions philosophiques et religieuses. Les doctrines chrétiennes que nous ont transmises nos ancêtres ont subi les atteintes de ce mouvement général. Tout le christianisme est remis en question.

C'est pour le théologien chrétien le moment de se recueillir et de faire passer sa foi et sa science par le creuset d'une critique consciencieuse, éclairée, indépendante. C'est le moment d'examiner si, dans la religion chrétienne traditionnelle, il y a des éléments étrangers qui devront être élagués, et de reconquérir à la science théologique la place qui lui revient à la tête du mouvement intellectuel.

Deux fois le christianisme a jeté un vif éclat : la première fois, lors de son apparition, quand saint Paul l'eut fait pénétrer dans le monde païen; la seconde fois, lors de sa rénovation, quand Luther le retira des décombres de la superstition romaine, pour le présenter au peuple chrétien dans sa splendeur primitive.

Et quelle a été, l'une et l'autre fois, la puissance ca-

chée qui lui a valu ses immenses conquêtes ? C'est le dogme de la justification par la foi. Dans ce dogme se résume et se concentre la prédication de l'Église primitive et l'enseignement des Réformateurs. Il en est la quintessence. C'est donc ce dogme qu'il s'agit d'approfondir, afin d'y découvrir le secret de sa puissance. Et comme la puissance spirituelle est, par sa nature même, impérissable, nous avons l'intime conviction que, si l'on parvient à faire renaître la substance de ce dogme dans la forme de la pensée moderne, on lui assurera de nouveaux et d'éclatants succès.

Le but de ces lignes et de concourir pour leur humble part à cette grande et sainte tâche.

I

L'histoire de la philosophie nous prouve que l'homme, abandonné aux seules forces de sa pensée, n'arrive qu'au doute. Le scepticisme est la forme la plus conséquente de la pensée philosophique. Toute philosophie, même la plus positive, est forcée de s'en tenir aux probabilités. Les systèmes des plus profonds penseurs ne pourront s'élever au-dessus du doute, car plus la pensée est perspicace, mieux elle reconnaît les limites qu'il lui est impossible de franchir. Jamais l'esprit humain ne saura, par ses propres forces, ni ce qu'il est, ni d'où il vient, ni où il va, ni ce qu'est le monde qui l'entoure. L'essence des choses restera pour lui un secret impénétrable.

II

Et cependant nous *sommes*. Nous existons bien réellement. Notre être est tout un monde incommensurable

de vie, et nous nous trouvons au milieu d'un monde plein de vie. Qui nous donnera la clef de ce mystère? Qui répondra à ces nombreuses et redoutables questions qui surgissent dans notre esprit et qui touchent à nos intérêts les plus essentiels, à la vie même de notre être? Qui nous fera connaître la *vérité*?

III

Ici nous devons en appeler à un fait d'expérience intime, qui se sent, mais ne se démontre pas : à l'action, dans notre esprit, d'un facteur mystérieux, spirituel, indépendant de notre esprit et le pénétrant néanmoins au point de se confondre avec lui. Ce facteur est l'Esprit de vérité, le Saint-Esprit, auteur et source de toute vraie connaissance, mais que n'arrivent à voir et à reconnaître que ceux qui se laissent éclairer par sa lumière. C'est ce qu'exprime le Psalmiste quand il dit : « C'est par Ta lumière que nous voyons la lumière » (Psaume 36, 10) ; et saint Paul énonce la même pensée quand il écrit aux Corinthiens : « Nous avons reçu l'esprit de Dieu, afin que nous voyions ce que Dieu nous révèle » (1 Cor. 2, 10-15).

IV

Au point de vue de la logique formelle, il y a là un cercle vicieux. Mais ce même cercle, nous l'observons dans toute la nature. Qu'il s'agisse, par exemple, des rapports entre la lumière et la vue : nous ne voyons qu'à une double condition, c'est que, d'une part, il fasse clair, et que, d'autre part, nos yeux soient sains ; et la netteté de la perception variera selon le degré de

clarté objective et selon notre puissance visuelle subjective. Il y a là une réciprocité qui pour constituer un cercle vicieux dans la logique formelle, n'en existe pas moins réellement dans la nature. C'est que la lumière est une puissance qui témoigne d'elle-même, d'une manière directe et absolument suffisante. Il en est de même des phénomènes du monde spirituel. Le soleil qui nous éclaire est le Saint-Esprit ; l'œil qui perçoit la lumière est l'esprit humain ; et les rapports entre les deux sont déterminés par les lois qui régissent le monde de l'esprit. Il y a, en dernière analyse, un cercle vicieux à la base de toute connaissance, car c'est toujours l'intelligence qui se légitime elle-même.

V

Le Saint-Esprit est l'esprit de Dieu immanent dans l'esprit de l'homme. Il exerce sur l'esprit de l'homme une action immédiate, perçue par la conscience (1). Peu importe de savoir le mode psychologique ou physiologique de cette action, l'essentiel est d'en reconnaître la réalité. Nous nous trouvons là dans le domaine de l'intuition spirituelle, de cette certitude morale qui est le résultat, non de la réflexion ou du raisonnement, mais d'un témoignage intérieur portant en lui-même le cachet de la vérité.

(1) Dans le sens le plus large, c'est-à-dire dans le sens à la fois formel et matériel, la conscience est le *moi* se percevant lui-même. Au point de vue formel, la conscience est l'organe qui perçoit le *moi*. Au point de vue matériel, elle est cette perception même : la connaissance du *moi* abstrait et du *moi* concret, du foyer de la personnalité et de son contenu. Le contenu dont il est question dans notre étude, c'est l'action du Saint-Esprit dans l'esprit de l'homme. Nous arrivons ainsi à ce qu'on est convenu d'appeler la conscience religieuse et morale ; et c'est dans ce sens que nous emploierons le terme de conscience.

VI

L'action du Saint-Esprit est libre et personnelle ; elle a le caractère de l'action spirituelle qu'exerce, dans le domaine de la liberté, une personne sur une autre. L'homme, selon ses dispositions intérieures, s'ouvrira plus ou moins à cette action, à cette révélation divine, et selon ses facultés naturelles, il la percevra plus ou moins distinctement et plus ou moins purement. Inconsciente à l'origine, cette perception devient l'objet de la réflexion et donne naissance à la conception subjective de la révélation objective.

VII

La Révélation, une quant à sa source et à son caractère, porte essentiellement sur un double ordre de faits : sur la connaissance de la volonté de Dieu, conçue comme commandement et constituant le bien, et sur la connaissance des conditions auxquelles Dieu veut nous pardonner quand nous n'avons pas accompli sa volonté, c'est-à-dire quand nous avons fait le mal, quand nous avons péché. Ces deux ordres de faits avec leurs prémisses et leurs conséquences constituent la Religion.

Dans un sens plus restreint, on n'applique le terme de Religion qu'au second ordre de faits, à la doctrine du pardon. Et l'on donne le nom de Morale à la Révélation touchant la volonté, le commandement de Dieu.

VIII

L'accord entre les hommes sur les questions morales

est beaucoup plus grand que l'accord sur les questions religieuses. C'est là un fait manifeste. Quelle en est l'explication, la raison d'être? Nous devons la chercher, d'une part, dans la différence intrinsèque entre un ordre et une parole de pardon, et, d'autre part, dans la facilité plus grande pour l'homme de saisir un commandement qui lui est imposé, qu'une grâce qu'il doit rechercher. Dans la mesure où l'homme se laisse aller à la vie du péché, il s'éloigne de Dieu, et il devient par là même d'autant moins apte à entendre la voix qui lui commande de faire le bien, à plus forte raison la voix qui veut lui parler de pardon.

Nous pourrons, dans cette étude, nous en tenir aux faits relatifs à la Religion proprement dite; il sera facile d'en appliquer les principes à la Morale.

IX

La conscience du péché est un fait universel, qui s'affirme d'une manière immédiate et absolue. Il n'a pas besoin de démonstration; il n'en est même pas susceptible, pas plus qu'aucune autre notion initiale.

La notion du péché implique celles de la liberté, de la responsabilité, de la culpabilité et du châtiment. Ces quatres notions sont nettement affirmées par la conscience et inséparables de l'idée du péché.

X

Le péché porte en lui-même la nature de son châtiment. L'homme, par le péché, s'éloigne de Dieu, il se sépare de la source de la vie, il est donc condamné à mourir comme une feuille arrachée de l'arbre. La

mort est à la fois le châtiment et la conséquence fatale du péché. Elle est la juste sanction du commandement de Dieu.

Qu'est-ce que la mort? Nous n'arriverons jamais à mesurer toute l'étendue de cette terrible réalité. Nous en avons sous les yeux des manifestations multiples, douloureuses, effrayantes, qui empoisonnent notre existence; nous en subissons les atteintes, dans notre corps et dans notre âme, les uns plus, les autres moins, du berceau jusqu'à la tombe. Que sera la mort dans toute sa plénitude? Si la vie dans sa plénitude est le comble du bonheur, la mort dans sa plénitude sera l'accumulation de tous les maux. Notre âme frissonne à cette pensée, et cependant elle ne saurait s'en défaire, car l'esprit de Dieu ne cesse de la confirmer par la conscience.

XI

Ce sont, d'une part, les misères de cette vie, jointes au témoignage intérieur de la culpabilité et aux appréhensions d'une juste condamnation, et, d'autre part, notre sentiment bien vif d'être créés pour la vie et non pour la mort, pour la félicité et non pour la souffrance, qui éveillent en notre cœur l'aspiration après la délivrance, après le *salut*. Nous voulons vivre, vivre heureux, vivre éternellement. Toute la notion du salut se résume en ces mots.

XII

Comment arriver à cette vie, à ce salut? La conscience nous répond : par le pardon des péchés. Mais

comment obtenir ce pardon? Voilà la question des questions. Béni soit celui qui nous donnera la vraie réponse! Il aura apporté au monde la bonne nouvelle, l'εὐαγγέλιον, l'Évangile.

XIII

Oui, comment obtenir le pardon? — Nous ne saurions trouver la réponse par les lumières de notre raison, car le pardon est un acte essentiellement libre ; il est, par conséquent, soustrait aux lois de la déduction logique. Je suis libre de pardonner ou de ne pas pardonner à celui qui m'a offensé ; et jamais celui-ci, par la seule puissance de son raisonnement, ne pourra savoir, ni si je suis disposé à lui pardonner, ni à quelles conditions. Pour qu'il l'apprenne, il faut que je le lui fasse connaître. Pour que l'homme sache si Dieu veut lui faire grâce, et à quelles conditions, il faut que Dieu le lui révèle. Saint Paul exprime parfaitement la nécessité psychologique de cette révélation, quand il dit : « Personne ne connaît ce qui est en l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ; de même aussi personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu... Dieu nous le révèle par son esprit. » (1 Cor. 2, 10. 11.)

Or, nous avons vu que c'est par la conscience que l'esprit de Dieu agit sur l'esprit de l'homme. C'est donc par la conscience qu'il doit nous faire connaître sa volonté relativement au pardon.

XIV

Ici se pose une nouvelle question. Comme la percep-

tion plus ou moins nette de l'action du Saint-Esprit sur notre esprit dépend, d'une part, des dispositions de notre cœur, et, d'autre part, de la perspicacité de notre intelligence, et que rien ne nous garantit que nous sommes à tous égards dans les conditions voulues pour percevoir la révélation divine dans sa pureté et dans sa plénitude, nous devons nous demander comment nous nous mettrons en garde contre l'erreur, et par quelle voie nous arriverons le plus sûrement à saisir toute la vérité révélée.

En théorie, la réponse est simple. Puisque l'esprit de Dieu se révèle dans la conscience de l'homme, c'est dans la conscience collective de l'humanité que se trouve la plus large mesure de la révélation divine ; c'est là qu'il faut la chercher. Et le critère subjectif, pour cette recherche, est la conscience individuelle. C'est l'esprit de Dieu en tant qu'il nous éclaire personnellement, qui nous sert de lumière dans l'étude des diverses manifestations de la conscience d'autrui ; et nous ne pouvons nous assimiler de ce témoignage que ce qui répond à notre conscience individuelle. La raison dernière de notre conviction est donc toujours le témoignage de notre conscience.

XV

Ce principe seul répond à la nature intime de l'esprit humain ; et nous devons le maintenir malgré toutes les difficultés qu'en puisse présenter l'application. Tout principe réclamant la soumission aveugle à une autorité extérieure, quelle qu'elle soit, mène logiquement à la superstition et, en dernière analyse, au fétichisme.

Une autorité extérieure ne pourra être légitimement

acceptée que sur le témoignage de la conscience, c'est-à-dire quand nous aurons préalablement, après un examen consciencieux, reconnu les droits de cette autorité à notre confiance. Et même dans ce cas, les doctrines acceptées uniquement sur la foi de l'autorité extérieure n'auront jamais dans notre esprit que le caractère de l'opinion, de la croyance, et non celle de la conviction intime, de la certitude morale. Le témoignage de la conscience seul produit la conviction au sens absolu du mot.

XVI

L'application de ce principe présente de grandes et nombreuses difficultés ; cela est incontestable ; mais cela ne prouve rien contre sa vérité ; pas plus que l'application facile d'un principe n'est une preuve en faveur de son excellence. L'univers est une chose infiniment complexe ; et la science moderne rejette, à juste titre, aussi bien dans le domaine de l'esprit que dans celui de la matière, la thèse, proclamée autrefois comme un axiome, d'après laquelle la simplicité serait un des critères de la vérité. Que la vérité soit simple en elle-même, nous n'en doutons pas ; mais ce qui nous paraît tout aussi évident, c'est qu'elle se manifeste à l'homme sous une telle richesse de formes et de relations que l'esprit humain est incapable de l'embrasser dans son unité, et qu'il ne peut tendre à cette unité qu'en tenant rigoureusement compte de la variété et de la multiplicité de ses manifestations. Voilà pourquoi nous nous méfions, dans les questions de controverse religieuse surtout, de toutes les solutions simples, de tous les principes se recommandant par la simpli-

cité de leur application. Et, d'autre part, nous sommes loin de nous effrayer des difficultés que présente l'application d'un principe, pourvu que ce principe sache se légitimer devant notre esprit. Or, c'est là le cas pour le principe que nous venons de poser comme critère de la vérité.

XVII

Voici maintenant les difficultés. Où trouver la manifestation de la conscience collective de l'humanité? Comment découvrir la vérité dans l'ensemble des doctrines, souvent divergentes, parfois contradictoires, qui se réclament de la conscience? Comment distinguer en nous-mêmes l'action du Saint-Esprit de notre pensée naturelle, surtout eu égard à l'immense influence de notre éducation première sur la direction et le développement de notre pensée? Comment, en un mot, faire le triage de ce qui est divin et de ce qui ne l'est pas, dans notre propre esprit et dans le témoignage des autres? La difficulté est énorme, mais il est impossible de la tourner sans s'abuser soi-même. Il s'agit de la regarder en face et de l'attaquer de front.

XVIII

Nous avons dit que les rapports entre l'esprit de Dieu et notre esprit sont des rapports libres et personnels. Or, une des lois fondamentales des rapports personnels, c'est que plus l'intimité entre deux personnes est grande, plus aussi l'une s'ouvre à l'autre et lui révèle le fond de ses pensées. Une des conditions essentielles de la perception de la révélation divine sera

donc un rapport d'affection intime entre notre âme (1) et Dieu. « Celui qui aime Dieu, dit saint Paul, apprendra à le connaître. » (1 Cor. 2, 9 ; 8, 3.) Et nous connaîtrons Dieu d'autant mieux que notre amour pour lui sera plus vrai, plus pur, plus intense. « *Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur* », enseignait fort bien l'École de Saint-Victor ; et nous concluons avec elle : « *Tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est.* » Il y a là aussi cette réciprocité qui, au point de vue de la logique formelle, constitue un cercle vicieux, et qui n'en est pas moins parfaitement réelle et conforme à la nature même de l'esprit. C'est sur la base de l'amour de Dieu que notre jugement spirituel deviendra de plus en plus sûr ; et en dehors de l'amour de Dieu, il est impossible d'arriver à la connaissance de la vérité. Voilà un axiome du monde de l'esprit.

XIX

Guidés par ce jugement spirituel, nous nous appliquerons à l'étude des diverses manifestations se réclamant de la conscience ou se donnant comme l'expression d'une révélation divine, et nous y chercherons le témoignage que le Saint-Esprit a rendu dans le cours des siècles, et qu'il continue à rendre par l'organe de nos semblables. Cette étude ne sera pas sans effet sur notre jugement, car sitôt que le témoignage médiat et extérieur du Saint-Esprit vient toucher notre esprit, il devient intérieur et se confond avec le témoignage immédiat du Saint-Esprit dans notre conscience. C'est

(1) Nous employons indifféremment les termes d'âme et de cœur pour désigner le centre de notre nature spirituelle, notre *moi*.

toujours le même esprit de Dieu qui, par des voies différentes, rend témoignage à notre esprit. Au fond, ce double témoignage ne constitue qu'un seul et même témoignage divin. Et là aussi se produira dans notre esprit, entre le témoignage interne et le témoignage externe, un échange continu qui nous fera progresser dans la connaissance de la vérité. Il importe donc que nous nous placions, autant qu'il dépend de nous, sous l'influence du témoignage du Saint-Esprit dans l'humanité ; et, à cet effet, nous devrons rechercher avec soin le commerce des hommes et des livres qui, d'après notre jugement, ont été et sont encore les organes de la révélation la plus parfaite de la pensée de Dieu. Ce travail est d'autant plus nécessaire que notre amour pour Dieu restera toujours imparfait, et notre esprit toujours borné par quelque côté.

XX

Mais nous aurons aussi constamment à juger le témoignage de nos semblables, qui, pas plus que nous, ne sont à l'abri de l'erreur; et c'est ainsi qu'en dernier ressort, nous nous trouvons toujours ramenés à notre jugement subjectif : au *testimonium internum Spiritus Sancti.* C'est la plus haute instance à laquelle nous puissions en appeler. Cette instance toutefois n'est pas purement subjective : elle est constituée par un élément divin, indépendant de notre *moi,* objectif au premier chef; et nous pouvons avoir d'autant plus de confiance en son jugement que celui-ci s'affirme d'une manière plus conséquente et plus universelle. Nous arriverons ainsi, sur plus ou moins de points, à une intuition sûre de la vérité, à une certitude spirituelle absolue. Et si

ce résultat n'est que le prix de grands et parfois de douloureux efforts, la lutte elle-même, qui est le partage de l'inappréciable don de la liberté, nous assure de la possibilité de la victoire et nous révèle la grandeur de la nature humaine et la vérité d'un monde supérieur, parfait, divin.

XXI

Ces principes m'amènent à une déclaration personnelle. Quand j'étudie les diverses manifestations de la conscience dans le cours de l'histoire, je rencontre une individualité qui se détache de toutes les autres avec une splendeur absolument exceptionnelle, et vers laquelle je me sens invinciblement attiré : c'est Jésus-Christ. Je vois là une âme d'une pureté immaculée et un esprit doué d'une incomparable puissance d'intuition ; je vois un homme qui, dans ce monde de péché, vit avec Dieu dans une intimité unique et permanente, et qui, dans ses rapports avec les hommes, manifeste un esprit de charité, de douceur, de patience, de renoncement sans pareil, se consacrant entièrement à ses semblables, ne reculant devant aucun sacrifice, pas même devant celui de sa vie, et dépassant infiniment les plus beaux exemples d'abnégation, de dévouement et d'amour fraternel que le monde ait jamais vus. Sa personne, sa parole, sa vie portent, dans leur admirable et grandiose harmonie et jusque dans les moindres traits, l'empreinte de la sainteté parfaite, le sceau du divin. Jamais homme ne se trouva à beaucoup près dans des conditions aussi favorables pour percevoir clairement et purement le témoignage du Saint-Esprit ; jamais homme ne fut aussi qualifié pour révéler au monde la pensée de

Dieu. Lui-même avait nettement conscience de cette mission divine : « Je suis né, dit-il, pour rendre témoignage à la vérité. » Il était bien réellement, comme l'appelle un de ses Apôtres, « la Parole de Dieu », ou, comme l'appelle un autre, « la manifestation de Dieu dans la chair ». Aussi son témoignage est-il à mes yeux la révélation de Dieu dans sa parfaite pureté.

XXII

C'est donc à Jésus-Christ, avant tout autre, que je pose la question relative au pardon des péchés.

Sa réponse est claire et formelle.

Il affirme que Dieu aime le monde d'un amour qui surpasse tout entendement, et qu'il est disposé à pardonner à tous les hommes et à leur donner la vie et la félicité éternelles. Voilà la première partie de la « bonne nouvelle ».

Et en ce qui touche les conditions du pardon, Jésus-Christ nous les fait connaître tout aussi nettement : « En vérité, en vérité, je vous le dis : celui qui écoute ma parole et croit à Celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, et il ne sera point sujet à la condamnation, mais il est passé de la mort à la vie. » (Jean 5, 24.) Cette parole comprend tout l'Évangile de Jésus-Christ.

La FOI est la condition unique, mais aussi la condition absolue du salut. Et par la FOI Jésus-Christ entend — quand il rapporte ce mot au salut — *la consécration de l'âme à Dieu.*

Nous accentuons cette définition ; et c'est dans ce sens que nous emploierons — sauf indication contraire — le mot de *foi* dans ce travail. « Celui qui croira sera sauvé », cela veut dire : « Celui qui consacrera son

âme, son esprit, son cœur, son *moi* à Dieu, aura le pardon des péchés, la vie et la félicité éternelles. »

C'est là, en d'autres termes, le dogme de la *justification par la foi* (1).

XXIII

Examinons cet enseignement, et voyons s'il est ratifié par le témoignage de notre conscience.

Tout d'abord, en ce qui concerne la possibilité du pardon, il y a accord complet entre le témoignage de notre conscience et celui de Jésus-Christ. La prédication de l'amour de Dieu pour la créature pécheresse rencontre un joyeux et entier assentiment dans notre âme. C'est donc avec actions de grâces que nous accueillons ce message et que nous y reconnaissons la révélation de la vérité.

Quant aux conditions du salut, que Jésus-Christ a proclamées au nom de Dieu, elles répondent si absolument à la nature intime de notre être et au caractère du péché, qu'il nous serait même impossible d'en concevoir d'autres. Le péché, nous l'avons vu, est la rupture de l'âme avec Dieu, rupture qui entraîne la mort. Il s'ensuit que l'homme n'a qu'un seul moyen de retrou-

(1) Les mots de *pardon* et de *justification* désignent, dans le langage religieux, un fait identique considéré à deux points de vue différents. Le pardon est l'oubli du péché et la rémission de la peine ; — c'est le point de vue négatif. La justification est la déclaration de non-culpabilité, — comprise dans le sens d'une fiction juridique, — l'imputation gracieuse d'une justice idéale qui exclut le châtiment ; — c'est le point de vue positif. La conséquence du pardon ou de la justification est le salut. Les trois termes de pardon par la foi, justification par la foi, salut par la foi, sont donc des synonymes que, dans cette étude, nous pouvons employer indifféremment. Ces mêmes observations s'appliquent aux verbes pardonner, justifier, imputer à justice. (Voyez Luc 18, 14 ; Actes 13, 38. 39 ; Rom. 3, 24. 25 ; 4, 5-8.)

ver la vie, c'est de retourner à Dieu. Or, ce retour exige un acte intérieur, libre, personnel, correspondant au péché et accompli dans le même domaine central de la vie spirituelle, un acte du *moi* tout entier, par lequel l'homme s'arrache au péché et se donne à Dieu. Cet acte est la FOI. Aussi, plus nous étudions le caractère, la nature, l'essence de la foi, plus elle nous apparaît comme la seule condition de salut possible ; et nous reconnaissons qu'elle est bien, à tous égards, qualifiée à occuper, dans notre vie, la place centrale que lui assigne l'enseignement du Christ.

XXIV

La notion de la foi comprend simultanément un *acte* et un *état* résultant de cet acte.

L'acte pur et simple est le mouvement du *moi* vers Dieu. C'est à ce mouvement que se rapporte la promesse du pardon. Que ce mouvement soit plus ou moins conscient, plus ou moins énergique, pourvu qu'il soit vrai, sincère, réel, et Dieu lui accorde gratuitement la rémission des péchés, la vie, le salut. Voilà la belle et consolante doctrine de la justification gratuite du pécheur devant Dieu. Cette doctrine mérite bien son nom d' « évangile », de « bonne nouvelle », car elle apporte la paix et la joie au pécheur repentant qui aspire après le salut, mais qui sent encore, non seulement le poids, mais aussi la puissance du péché dans son âme. Dieu ne demande au pécheur, pour le recevoir en grâce, ni la sainteté à laquelle il sent qu'il ne pourra jamais atteindre, ni une expiation qu'il sent ne jamais pouvoir fournir, mais uniquement un mouvement du cœur, un acte de sincère consécration, un

abandon confiant et entier à la divine miséricorde. « Mon enfant, donne-moi ton cœur! » Voilà l'appel du Père céleste. Quiconque y répond est sauvé.

XXV

Cet acte implique, comme conséquence, un état de consécration permanente. Si Dieu nous demande notre cœur, c'est pour que nous le lui abandonnions à jamais. Il ne suffit pas d'aller à Dieu, il faut rester auprès de lui. C'est là le second élément constitutif de la foi. La foi est l'union avec Dieu, avec la source de toute vie, de toute force, de toute grâce ; et c'est de Dieu qu'elle tient sa sainte puissance. Elle se trouve ainsi à la base de toute la vie religieuse et morale. Elle est le principe de la sanctification, la source des bonnes œuvres, la condition première de tout progrès spirituel. Seule la foi peut enrayer le mal si profond causé par le péché ; elle est le levain qui doit pénétrer et faire lever toute la pâte ; elle est le remède efficace, l'antidote contre le péché. De même que le premier mouvement de la foi — l'acte de consécration à Dieu — nous vaut le pardon, de même l'état résultant de cette consécration, l'union constante avec Dieu, purifie, sanctifie, guérit notre âme. A quelque point de vue que nous la considérions, comme acte ou comme état, la foi nous apparaît comme la seule condition du salut possible.

XXVI

Ce n'est toutefois que par la pensée qu'on peut distinguer dans la foi, entre l'acte et l'état; dans la vie concrète, les deux sont inséparables : l'acte implique

l'état et l'état suppose l'acte, et la notion de la foi les comprend tous les deux. La foi constitue la seule vraie religion, le seul « culte raisonnable». Sans la foi, toutes les pratiques religieuses, toutes les expiations, tous les renoncements, tous les sacrifices sont vains. Car hors la foi, il n'y a point d'union avec Dieu, et hors l'union avec Dieu, il n'y a ni vie ni salut. La doctrine du salut par la foi s'impose donc à notre conscience ; ou plutôt, c'est le Saint-Esprit qui, par la conscience, l'impose à notre esprit, et le lui impose de la manière la plus absolue. Nous ne pouvons pas ne pas l'accepter. Voilà le secret de notre conviction.

XXVII

Toutes les manifestations de la conscience de l'humanité concourent à fortifier cette conviction. Nous ne porterons nos regards que sur les plus puissantes et les plus pures.

Où les trouverons-nous ? Ici encore Jésus-Christ nous servira de guide. Éclairé par la plénitude de la lumière du Saint-Esprit, Jésus était absolument qualifié pour distinguer la présence de la Révélation dans le témoignage d'autrui ; son jugement aura donc pour nous toute la valeur d'un jugement divin. Or, les témoignages que Jésus-Christ a explicitement confirmés sont, d'une part, celui de Moïse, des Prophètes, des livres sacrés du peuple d'Israël, et d'autre part, celui de ses Apôtres, qu'il ratifie à l'avance. « Ils ont Moïse et les Prophètes, dit-il ; qu'ils les écoutent ; s'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, ils ne croiraient pas, quand même quelqu'un ressusciterait des morts. » (Luc 16, 29. 31.) On connaît le témoignage que Jésus a rendu à

Jean-Baptiste : « Jean est venu vers vous, dans la voie de la justice... Il était plus qu'un prophète. » (Matth. 11, 7-14; 21, 32.) Et après avoir promis à ses disciples le don du Saint-Esprit, il leur dit : « Quand celui-là sera venu, à savoir, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité. » (Jean 16, 13; 15, 26. 27.) C'est donc au témoignage des Prophètes et des Apôtres que Jésus nous adresse; nous pouvons considérer ce double témoignage — après celui de Christ — comme l'expression la plus pure du témoignage du Saint-Esprit dans le monde ; et à ce titre il est pour nous une nouvelle source d'études et de connaissances, et une précieuse pierre de touche pour contrôler nos propres idées religieuses et celles d'autrui.

XXVIII

Les témoignages des Prophètes et des Apôtres nous ont été conservés dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Quand nous étudions ces documents, nous y retrouvons, sous les expressions les plus variées, la profession la plus unanime et la plus harmonieuse de la doctrine de la justification par la foi. Les conceptions, il est vrai, semblent varier aussi; et, en effet, elles ne restent pas stationnaires ; mais en les soumettant à un examen sérieux, on y retrouve toujours la même idée fondamentale, qui ne fait que se développer. De même que la pensée philosophique, la pensée religieuse se développe selon les lois qui lui sont propres. Elle vit dans le temps ; elle progresse ; elle a son histoire. Nous pouvons suivre pas à pas l'histoire du dogme de la justification par la foi dans la série des témoignages successifs de l'Écriture sainte.

Ce développement est celui de l'embryon qui arrive peu à peu à sa forme distinctive et de plus en plus parfaite ; et nous sommes convaincu qu'à la base de ce développement, dans le monde matériel et spirituel, il y a un principe supérieur commun, une raison d'être identique.

XXIX

L'état que nous pourrions appeler embryonnaire est celui de la doctrine de Moïse, du législateur par excellence. Les notions de pardon, de salut, de vie sont encore bien indéterminées et parfois bien extérieures. La Loi et l'Évangile sont encore confondus dans une même thèse. Mais ce qui se dégage nettement de cet enseignement, c'est la doctrine du salut par l'*obéissance à la loi divine*. « Si tu écoutes attentivement la voix de l'Éternel, ton Dieu, si tu fais ce qui est droit à ses yeux, si tu prêtes l'oreille à ses commandements et si tu observes toutes ses lois, je ne ferai venir sur toi aucune des langueurs que j'ai fait venir sur l'Égypte ; car je suis l'Éternel, qui te guérit... Si vous obéissez à ma voix, dit l'Éternel, et si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez entre tous les peuples ; vous serez un royaume de sacrificateurs et une nation sainte... Voici, je mets devant vous la bénédiction et la malédiction : la bénédiction, si vous obéissez aux commandements de l'Éternel, et la malédiction, si vous n'obéissez point à ses commandements.. » (Exod. 15, 26 ; 19, 5-8 ; 20, 5-6 ; Nomb. 15, 39-40 ; Deut. 11, 26-28.) Cette dernière pensée résume tout l'enseignement de Moïse, elle se retrouve à chaque page du Pentateuque, elle est la sanction divine inséparable de l'idée même de la

Loi, et la critique la plus radicale la laisse debout. Nous accentuons ce dernier point, car il nous est impossible d'entrer ici dans les questions de critique que soulève l'étude de la Bible. Toutefois, nous tiendrons soigneusement compte des travaux de la critique, et nous n'avancerons que des thèses que nous croyons pouvoir scientifiquement soutenir.

Que l'on approfondisse maintenant cette doctrine du salut par l'obéissance à la Loi, et l'on verra que, par le mot *obéissance*, le législateur israélite n'entend pas seulement l'observance extérieure, mais l'obéissance du cœur, la soumission intérieure à la volonté de Dieu. Il ne peut être question que de cette obéissance spirituelle dans la promesse de Dieu à Isaac : « Toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité, parce qu'Abraham a obéi à ma voix, et a gardé ce que je lui avais ordonné. » (Gen. 26, 4-5.) Et, en dernière analyse, cette obéissance n'est autre chose que la foi, comme le remarque parfaitement saint Paul : « Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut imputé à justice. » (Rom. 4, 3 ; Gen. 15, 6.) Aussi Abraham est-il appelé avec raison « le père des croyants ». Nous voilà donc en pleine doctrine de la justification par la foi.

XXX

De Moïse aux Prophètes, il y a un progrès notable dans le développement de la pensée religieuse. Ceux-ci avaient à soutenir une double lutte : d'une part, contre l'idolâtrie qui des peuples voisins venait s'infiltrer dans la nation juive ; d'autre part, contre un légalisme extérieur qui engendrait et nourrissait l'hypocrisie.

Dans leur lutte contre le paganisme, les Prophètes

présentent la *fidélité au Dieu d'Israël* comme la condition du salut. « Éloignez-vous de vos faux dieux et revenez à moi !... Je suis le premier et le dernier, et hors moi il n'y a point de Dieu !... J'efface vos transgressions comme un nuage, et vos péchés comme une nuée ; revenez à moi, car c'est moi qui vous sauve ! » (Ézéch. 14, 6 ; És. 44, 6. 22 ; Os. 11, 7 ; Zach. 1, 3.) L'alliance de Dieu avec le peuple d'Israël est conclue sur la base d'un engagement réciproque : Dieu s'engage à bénir le peuple qui, de son côté, s'engage à lui rester fidèle. Cette alliance est comparée à l'union du mariage : l'infidélité est un adultère. « Tu t'es prostitué, Éphraïm, et Israël s'est souillé. Leurs œuvres ne leur permettent pas de revenir à leur Dieu, parce que l'esprit de fornication est au milieu d'eux. » (Osée 5, 3. 4.)

Cependant la fidélité extérieure ne suffit pas aux Prophètes ; ils réclament un culte du cœur. « Ce peuple s'approche de moi de la bouche, il m'honore des lèvres, mais son cœur est éloigné de moi... Qu'ai-je affaire de la multitude de vos sacrifices ? Je suis rassasié d'holocaustes ; j'ai en horreur l'encens. Quand vous étendez vos mains, je détourne mes yeux ; quand vous multipliez vos prières, je ne les écoute pas, car vos mains sont pleines de sang. » (És. 29, 13 ; 1, 11-15 ; Ps. 51, 18. 19.) Dieu regarde au cœur. Il demande qu'on le révère, qu'on le craigne. La *crainte de Dieu* est le fondement de la vraie fidélité ; elle est la condition du salut. « L'Éternel est miséricordieux et compatissant, lent à la colère et abondant en grâce. Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant sa bonté est grande pour ceux qui le révèrent. Comme un père a compassion de ses enfants, l'Éternel a compassion de ceux qui le craignent. » (Ps. 103, 8-13.) Et

cette vénération, cette crainte de Dieu n'est autre chose que la consécration de l'âme à Dieu. « Vous me chercherez et vous me trouverez, car vous vous tournerez vers moi de tout votre cœur. » (Jér. 29, 13.) C'est donc aussi la doctrine du salut par la foi qui constitue le fond de l'enseignement des Prophètes.

XXXI

Aux deux grandes époques du mosaïsme et du prophétisme succède une époque de travail caché qui donne naissance au précurseur de Jésus-Christ, à l'austère et puissant prédicateur de la repentance : Jean-Baptiste. « Amendez-vous, dit-il, car le royaume des cieux est proche !... Portez des fruits dignes de la repentance ! » (Matth. 3 ; Luc 3.) Il annonce le salut par la *métanoia,* terme que l'on a improprement rendu par pénitence ou repentance, de même que le verbe *métanoein* a une signification plus ample et plus profonde que s'amender. *Métanoia* veut dire : changement complet dans les dispositions de l'esprit. Le mot allemand *Sinnesænderung* en est la traduction exacte. Et Jean Gerhard rend *métanoein* très bien par : *mentem et consilium in melius mutare.* C'est un changement intérieur, spirituel, une conversion du cœur que Jean-Baptiste pose comme condition du salut. Toutefois, l'accent principal de sa prédication porte sur le regret, le repentir, l'abandon de la vie du péché. Ceux qui s'amendaient « étaient baptisés dans le Jourdain, confessant leurs péchés ». Le baptême était le symbole de la purification intérieure et impliquait, pour celui qui se faisait baptiser, l'engagement de mener une vie nouvelle, conforme à la volonté de Dieu. La consécration

de l'âme à Dieu est la puissance virtuelle de la *métanoia*. La repentance implique donc la foi, qui n'en est que le côté moins accentué ; ou mieux encore : la repentance et le foi sont un mouvement identique considéré à deux points de vue différents : la repentance considère le mouvement du cœur au point de vue de l'éloignement du péché, la foi le considère au point de vue du rapprochement de Dieu. De la doctrine du salut par la repentance devait naître, sans nouvelle transition, l'enseignement explicite de la justification par la foi.

XXXII

D'après ce que nous venons de voir, les écrits de l'Ancien Testament, de la première à la dernière page, demandent à l'homme d'abandonner le péché et de se consacrer à Dieu. Les trois désignations d'*obéissance à la Loi*, de *crainte de Dieu* et de *repentance*, n'expriment que trois phases successives dans le développement de la même pensée. Les termes se mêlent et se confondent quelquefois, comme c'est le cas dans tout développement analogue, mais chaque époque met en relief une idée dominante ; et à la base de ces idées se retrouve invariablement, à toutes les époques, le même dogme ; seulement il y est à cet état plus ou moins inconscient, que nous pourrions appeler l'état latent, et qui caractérise les premières phases dans l'évolution d'une idée.

XXXIII

Jésus-Christ le premier a nettement formulé la doctrine du salut par la FOI. Il a posé cette thèse avec la

puissance de la parole vivante de Dieu. C'est la thèse pure et simple dans toute la plénitude de la révélation divine. « Celui qui croira sera sauvé. » Ces paroles sont la substance vivifiante de l'Évangile du Christ. Elles résument l'enseignement de Moïse et des Prophètes, et elles sont le germe fécond de la prédication des Apôtres et de l'Église chrétienne.

XXXIV

Saint Paul, le grand apôtre et théologien de la justification par la foi, n'a fait que développer la pensée du Maître en prêchant, dans sa lutte contre le légalisme juif, le salut par la foi, *sans les œuvres de la loi mosaïque*. « La Loi, dit-il, a été un pédagogue en vue du Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi... Christ est la fin de la Loi... Nous concluons donc que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la Loi. » (Gal. 3, 24 ; Rom. 3, 28 ; 10, 4.) Le triage entre la loi morale, dont Paul accentue le caractère obligatoire et éternel, et les lois cérémonielles, dont il reconnaît l'autorité civile et politique dans la théocratie juive, ne se fit et ne pouvait se faire que lentement. Ce n'est qu'après la destruction de Jérusalem et la dispersion du peuple d'Israël que le principe de saint Paul, débarrassé de ses entraves, put remporter un triomphe complet (1).

(1) La notion du *salut* a également suivi un développement progressif. Très matérielle à l'origine, elle n'avait guère trait qu'au bien-être individuel et national. Toutefois elle contenait en germe un principe supérieur qui devait la faire sortir de cet état embryonnaire. Sous l'influence du prophétisme, la notion du salut se spiritualise et donne naissance à l'attente du règne messianique, où les éléments matériels et spirituels se trouvent entremêlés. C'était l'époque de la fermentation

XXXV

L'Église chrétienne laissa tomber toutes les prescriptions cérémonielles de la loi mosaïque. Toutefois elle confondait encore la foi et les bonnes œuvres et attribuait à ces dernières les mêmes vertus qu'à la foi; puis elle édicta elle-même, dans le cours des siècles, des lois et ordonnances ayant un caractère obligatoire; elle imposa au peuple chrétien certaines pratiques religieuses, des jeûnes, des macérations, des pèlerinages, des exercices de piété, qu'elle assimila aux bonnes œuvres, et auxquelles elle attribua, comme à celles-ci, une vertu méritoire. L'Église chrétienne retombait ainsi de nouveau sous le joug de la loi. Alors parut Luther. Il reprit l'œuvre de saint Paul en enseignant le salut par la foi, *et non par les bonnes œuvres*. C'est la thèse divine qui, se développant et écartant les erreurs, se fraie son chemin à travers l'histoire de l'humanité.

Luther aussi eut à faire un triage. Il commença par distinguer entre les pratiques ordonnées par les papes et les œuvres excellentes de la charité; il revendiqua pour le chrétien une pleine liberté à l'égard des com-

qui dura jusqu'à la venue du Christ. Jésus porta les regards de ses disciples vers un royaume « qui n'est pas de ce monde », vers la « maison de son Père », vers « le ciel »; et sous l'influence de l'enseignement chrétien, se développa la notion idéale de la félicité éternelle dans la communion de Dieu. — Il serait cependant erroné de ne rapporter la notion du salut qu'à la vie future. Grâce à sa communion avec Dieu et à son espérance de la vie éternelle, le croyant jouit du salut par anticipation et dans une mesure plus ou moins grande, au milieu des misères de cette vie. Et de même que le péché et la mort se manifestent dans ce monde à travers la vie des individus et des nations, de même le salut annoncé par l'Évangile éclate déjà ici-bas et pénètre la vie individuelle, sociale et politique. « La piété, dit saint Paul, a la promesse de la vie présente et de celle qui est à venir. » (I Tim. 4, 8.) La notion du salut embrasse la vie de l'homme tout entière.

mandements de l'Église, et accentua avec d'autant plus de puissance l'obligation de la loi morale, l'autorité souveraine des commandements de Dieu, résumés dans l'amour de Dieu et du prochain. Puis, étudiant le caractère de la charité, il reconnut qu'elle n'était que l'accomplissement du devoir, qu'elle n'avait donc pas la vertu d'effacer les péchés, vu que le fait de ne pas commettre un péché nouveau ne saurait annuler un péché commis. Cette vertu, Luther l'attribue exclusivement à la foi. Quant aux bonnes œuvres, elles sont les fruits de la foi ; là où elles font défaut, il n'y a point de foi. Mais la promesse du pardon est accordée, non aux bonnes œuvres, mais uniquement à la foi, à la consécration de l'âme à Dieu. Nous sommes justifiés *sola fide*, — par la foi seule.

XXXVI

Cette thèse a pénétré comme un puissant levain dans le monde, et elle continue d'y exercer son action. Elle a vaincu le dogme calviniste de la prédestination ; elle a ébranlé dans la société catholique la confiance en la vertu salutaire des œuvres ; elle a entamé les religions païennes ; elle est l'expression la plus pure, la quintessence de la conscience de l'humanité. Et c'est ainsi que le témoignage de notre conscience personnelle, ratifié par le témoignage de Jésus-Christ, se trouve confirmé de la manière la plus éclatante par le témoignage du Saint-Esprit à travers toute l'histoire.

XXXVII

Ce témoignage devra également affirmer sa puissance

dans la crise spirituelle qui agite et bouleverse le monde moderne.

La victoire lui est assurée contre le matérialisme et le panthéisme, car la voix de la conscience émane d'une volonté supérieure, objective, indépendante de la volonté de l'homme ; et s'il peut arriver qu'un individu la méconnaisse jusqu'à la nier, jamais cependant on ne la réduira au silence dans l'humanité.

Le plus grand danger n'est pas de ce côté ; il est du côté de ceux qui se réclament de Christ, mais qui, ne saisissant pas le sens intime de son enseignement, prêchent en son nom des doctrines qui lui sont étrangères. C'est de nouveau, ou plutôt c'est toujours le dogme de la justification par la foi qui est en cause.

Ce dogme, après avoir traversé une première crise aux temps des Apôtres et une seconde aux temps de la Réforme, en traverse une troisième de nos jours ; et il ne pourra reprendre sa marche triomphale que lorsqu'il sera sorti purifié, retrempé, rajeuni, de cette nouvelle épreuve.

XXXVIII

Le centre de ce nouveau mouvement est dans les Églises issues de la Réforme. Le dogme de la justification par la foi s'y trouve en lutte avec deux antithèses que nous devons combattre toutes les deux au nom même de ce dogme.

La préoccupation légitime de l'Église, de maintenir la doctrine de l'Évangile dans toute sa pureté, et d'arriver à une connaissance de plus en plus parfaite de la vérité, a amené un certain nombre de ses docteurs à attribuer aux dogmes de l'Église un rôle qu'ils n'ont

pas dans l'Évangile. Tout en enseignant la justification par la foi, ces docteurs confondent, sous le terme de foi, deux choses bien distinctes : le don du cœur à Dieu, et l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée ; ils confondent la *foi* et la *croyance*, et ils arrivent ainsi à substituer, au dogme du salut par la foi *seule*, le dogme du salut *par la foi et par les croyances*. C'est la tendance de l'orthodoxisme. Les plus avancés accentuent la nécessité d'admettre tel ou tel dogme, et même de croire à tel ou tel récit biblique, au point de ne guère prêcher que la justification par les croyances, et de condamner, comme incrédules, tous ceux qui n'adhèrent pas à la vérité révélée ou à ce qu'ils considèrent comme tel. Pour eux, l'Évangile est une loi nouvelle. De même que l'Israélite devait faire acte d'obéissance à l'égard de la loi mosaïque, ainsi le chrétien doit faire acte de croyance — d'obéissance intellectuelle — à l'égard de l'Évangile. Or, l'Évangile étant contenu dans le Nouveau Testament, on l'identifie avec ce livre, qui devient un code pour la foi, pour la croyance. Et comme le Nouveau Testament sanctionne l'Ancien, la foi au Nouveau Testament implique la foi à la Bible tout entière. Seulement, il est difficile de savoir — partant de croire — tout ce qui se trouve dans la Bible ; on en arrive donc à croire à la Bible *in abstracto*, à son inspiration divine, à son autorité, à sa vérité, et l'on proclame comme condition du salut cette foi à la Bible, qu'on confond avec la foi à l'Évangile vivant de Christ. Cela est d'autant plus grave que l'homme, tout en désirant d'être sauvé, n'est que trop disposé à éluder la vraie condition du salut, la conversion du cœur, la consécration de l'âme à Dieu, et à rechercher le salut par des voies détournées et plus faciles. L'une de ces

voies est la soumission de l'intelligence à un dogme, à un enseignement quelconque, soumission à laquelle on suppose une vertu salutaire ; c'est, en définitive, la voie de la superstition.

XXXIX

Cet extrême en a appelé un autre. Le libéralisme a le sentiment très juste que la croyance à un dogme ou à un fait, quelque vrais qu'ils soient, ne saurait avoir de vertu salutaire, pas plus qu'une erreur de pensée ne saurait, en bonne morale, être un motif de condamnation. Le salut doit dépendre, non d'un acte intellectuel, mais d'un mouvement plus profond, plus intime de l'âme. A ce point de vue, la polémique du libéralisme contre la doctrine de la justification par la foi, comme l'entend l'orthodoxisme, est d'une puissance irréfutable. Mais le tort du libéralisme est d'accepter la même notion de la foi que l'orthodoxisme et — en confondant également la foi et les croyances — de rejeter avec la doctrine erronée du salut par les croyances, la doctrine vraie de la justification par la foi.

Alors il s'agit de trouver, comme condition du salut, un acte du cœur plus central que la foi (confondue avec la croyance). Cet acte, selon le libéralisme, c'est l'amour, la charité, l'ἀγάπη. Le sentiment est juste, la conclusion est fausse. Sans s'en douter, on retombe ainsi dans l'erreur juive et papiste du salut par l'accomplissement de la loi ; car c'est bien explicitement la Loi, et non l'Évangile, que Jésus-Christ a résumée dans ces paroles : « Tu aimeras Dieu par-dessus toutes choses et ton prochain comme toi-même. » Certes, l'amour serait notre salut, si, de notre premier à notre dernier

jour, notre amour pour Dieu et le prochain était absolument pur et parfait. Alors, vivant constamment en Dieu, nous n'aurions pas besoin de retourner à lui par la foi, nous n'aurions besoin ni d'Évangile ni de pardon. Mais nous sentons, hélas ! que notre amour n'est point parfait, et que, loin de pouvoir servir à effacer nos péchés, il a besoin lui-même de pardon pour sa tiédeur, sa faiblesse, ses défaillances. Si nous devions regarder à notre amour pour arriver à l'assurance du pardon, nous serions les plus misérables d'entre les hommes, car c'est précisément l'insuffisance de notre amour pour Dieu et les hommes qui nous condamne. Ce que nous demandons à l'Évangile, ce n'est pas de nous apprendre le commandement de Dieu, c'est de nous faire connaître le moyen d'obtenir le pardon, quand nous avons transgressé ce saint commandement. Nous répondre : « Aimez Dieu et votre prochain », cela reviendrait à répondre à un homme qui aurait cassé des vitres et qui demanderait ce qu'il faut faire pour les réparer : « N'en cassez plus. » La réponse du libéralisme n'en est pas une ; c'est la question même.

Et que l'on ne nous objecte pas : L'amour de Dieu présuppose la foi. Cela est exact. La foi est le principe de toutes les vertus. Mais d'abord, ce ne sont pas ces vertus, nées de la foi, qui nous sauvent : c'est leur principe, la foi elle-même. Et puis, si même tel docteur libéral entend le terme d' « amour de Dieu » dans le sens de la foi, — signification qu'en effet, le mot « amour » a parfois dans l'Écriture, — il n'en a pas moins encore dans sa thèse, à côté de l'amour de Dieu, l'amour du prochain, à côté de la foi, la charité, et il enseigne — comme l'Église romaine — la justification *par la foi et par la charité*. Et, grâce à la ten-

dance naturelle du cœur humain, dont nous avons parlé plus haut, le libéralisme n'arrive que trop facilement à négliger la doctrine de l'amour de Dieu, pour n'enseigner que le salut par les œuvres de charité à l'égard du prochain, et à échapper ainsi, aussi bien que l'orthodoxisme, au douloureux renoncement à soi-même et à la consécration du *moi* tout entier à Dieu (1).

XL

L'erreur de l'orthodoxisme et du libéralisme peut se formuler ainsi : d'une part, la doctrine du salut par la foi et les croyances, et, d'autre part, la doctrine du salut par l'amour de Dieu et du prochain ; et si nous considérons les deux tendances dans leurs extrêmes : d'une part, la doctrine du salut par les croyances, et, d'autre part, la doctrine du salut par la charité. Des deux côtés nous devons constater une grave altération de la doctrine évangélique du salut par la foi seule.

XLI

En face de cette double erreur, nous posons le dogme du salut par la foi, *indépendamment des croyances.*

La nécessité de la foi, nous la maintenons en face du libéralisme. Ce n'est pas l'amour, c'est la foi qui nous sauve. La foi est aussi absolument nécessaire qu'absolument suffisante.

(1) Il est à peine besoin de relever ici l'inconséquence ou l'illusion de certains libéraux qui, en théorie, prétendent rejeter tous les dogmes, et qui, en réalité, ne font que substituer un dogme à un autre. Quant aux incrédules et libres penseurs qui usurpent le nom de protestants libéraux et qui cependant ne croient ni au salut, ni à la perdition, ni peut-être même à l'existence d'un Dieu personnel, nous n'en parlons pas. Ils sont hors de cause ici. Nous n'avons en vue que les libéraux chrétiens.

Quant à la nécessité de l'adhésion aux dogmes orthodoxes, nous la nions en face de l'orthodoxisme. Ce qui nous sauve, c'est la foi, et non l'acceptation de tel ou tel dogme, quelque vrai qu'il soit ; et ce qui nous perd, ce n'est pas telle ou telle croyance erronée, mais l'incrédulité.

Nous affirmons le *sola fide* dans toute sa teneur. Le *sola,* nous l'opposons aux orthodoxistes ; le *fide,* nous l'opposons aux libéraux.

Cette doctrine est, selon notre intime conviction, la conception vraie et le développement normal, conforme aux dispositions actuelles des esprits et répondant aux besoins des temps modernes, du dogme de la justification par la foi.

XLII

Voici donc les phases principales que ce dogme a suivies dans le cours de son développement :

1° Le salut par l'*obéissance à la Loi ;*
2° Le salut par la *crainte de Dieu ;*
3° Le salut par la *repentance ;*
4° Le salut par la FOI ;
5° Le salut par la foi, *sans les œuvres de la Loi ;*
6° Le salut par la foi, et *non par les bonnes œuvres ;*
7° Le salut par la foi, *indépendamment des croyances.*

XLIII

Nous ajouterons que, dans une certaine mesure, ce dogme suit encore aujourd'hui ce même mouvement progressif chez les individus et les nations, selon le degré de leur développement et de leur culture spirituelle.

L'enfant est placé sous la Loi. C'est l'époque mosaïque du salut par l'obéissance. Mainte personne adulte n'a guère dépassé ce degré. La plupart des gens réputés « religieux » en sont encore à l'époque du prophétisme ; ils croient au salut par la crainte de Dieu. D'autres, plus avancés, cherchent le salut par la voie de la repentance ; d'autres, par les œuvres pies, par les actes de charité. C'est la tâche aussi belle que difficile des conducteurs spirituels de traiter chaque individu selon son degré d'avancement dans la connaissance du chemin du salut et de le faire progresser graduellement dans cette voie.

Ces mêmes observations s'appliquent aux peuples, si divers quant à leur degré de culture et de développement religieux. Elles devront être prises en sérieuse considération par les personnes appelées à diriger les œuvres d'évangélisation, de propagande, les œuvres missionnaires. Elles ont une importance capitale dans le domaine social et politique, dans les questions d'éducation, de discipline, de gouvernement, en un mot, dans la question si difficile du rapport entre l'autorité et la liberté. A celui qui n'en est qu'aux premières phases de la vie religieuse, il faut l'autorité ; à celui chez qui le dogme du salut par la foi est arrivé à son complet épanouissement, il faut la liberté. Il n'est pas permis, pas plus en politique qu'en théologie, d'ignorer ces faits psychologiques. La vérité religieuse domine la vie de l'homme tout entière.

Mais nous ne pouvons entrer ici dans ces questions d'application. Ce qui nous préoccupe, c'est la connaissance de la condition du *salut*. Or, nous croyons que le dogme de la justification par la foi, tel que nous venons de l'établir, est l'expression la plus adéquate de

cette condition. Il répond aux exigences les plus profondes de la conscience, de la pensée, du sentiment, de la volonté, et il est pleinement ratifié par les témoignages externes les plus autorisés et les plus irrécusables.

XLIV

Celui qui consacre son âme à Dieu est sauvé, indépendamment de ses croyances. Voilà l'Évangile, la bonne nouvelle, qu'il faut annoncer à ces masses ébranlées dans la foi de leur enfance, défiantes à l'égard des enseignements de l'Église, rongées par le doute que la science moderne a jeté dans leur esprit, et aspirant cependant au salut. Qu'on leur prêche le *sola fide* — le *fidéisme*, si l'on veut l'appeler ainsi, — dans sa divine ampleur, et l'on verra que cette doctrine trouvera un écho dans leur âme ; les « hommes de bonne volonté » l'accepteront avec empressement, avec actions de grâces ; ils béniront l'Éternel en disant avec un de ses vieux serviteurs : « Seigneur, tu nous laisses maintenant aller en paix, car nos yeux ont vu ton salut ! »

XLV

Toutefois nous nous garderons de nous laisser aller à l'espérance trompeuse de gagner *tous* les hommes à l'Évangile. Il y aura toujours dans le monde deux sortes de gens : les uns rebelles, les autres accessibles à l'action du Saint-Esprit. Pourquoi les uns s'opposent-ils au témoignage divin, tandis que les autres l'acceptent ? C'est là le mystère de la liberté. L'esprit de Dieu n'exerce sur l'esprit de l'homme aucune contrainte, si ce n'est la contrainte de l'amour. Il nous sollicite, il

nous stimule, en nous mettant à même de répondre à son appel. De même que le rayon du soleil nous apporte à la fois la lumière et la chaleur, de même l'action du Saint-Esprit nous fortifie en même temps qu'elle nous éclaire. Dans la mesure où le Saint-Esprit nous fait connaître le bien, il nous communique les moyens pour l'accomplir. Il donne à tous les hommes, sans exception, les forces nécessaires pour se consacrer à Dieu. Il produit, comme dit saint Paul, « la volonté et l'exécution ». Mais il laisse aussi à chacun la liberté d'accepter ou de repousser son témoignage. De là l'exhortation en apparence contradictoire de l'Apôtre dans le même passage, de « travailler avec crainte et tremblement à notre salut ». (Phil. 2, 12-13.) L'homme se décide librement pour ou contre Dieu. Mais ceux qui acceptent l'Évangile, quelque librement que ce soit, n'en doivent pas moins leur salut, non à la vertu méritoire de leur libre détermination, mais uniquement à la miséricorde de Dieu. Et ceux qui le repoussent et ne vivent que pour eux-mêmes, pour le monde et le péché, sont la propre cause de leur perdition ; ils pouvaient sauver leur âme, et ils ne l'ont point voulu. Ainsi se concilient la liberté et la grâce. Cela nous explique aussi pourquoi l'Évangile n'a pas la promesse de gagner tous les hommes. Il aura toujours des adversaires. La cause de leur hostilité est, d'une part, la perversité de leur cœur, et, d'autre part, l'aiguillon de leur conscience qui les blesse et les condamne.

XLVI

Mais il se trouve aujourd'hui, parmi les adversaires en apparence décidés de l'Évangile, des hommes qui

s'y rallieraient avec joie, si cet Évangile leur était présenté dans toute sa pureté. Ce qui les repousse, ce sont les doctrines de l'orthodoxisme ou du libéralisme. Ce dernier n'a pas de quoi les nourrir; il ne sait leur parler que de devoirs, et non de pardon et de salut; il n'a que des doutes à leur offrir; il laisse leur âme vide; il n'est pas une vraie religion. Quant à l'orthodoxisme, il leur impose un joug intellectuel incomparablement plus lourd que le joug purement extérieur de la loi mosaïque; il exige d'eux, comme condition du pardon, la croyance à un certain nombre de dogmes, de théories, de faits qu'à tort ou à raison leur esprit se refuse à admettre; il les force à croire, au nom de leur salut éternel, des affirmations qu'ils sont incapables de s'assimiler; il veut les contraindre à avaler une nourriture qu'il ne peuvent digérer. Les plus courageux essaient peut-être et font des efforts répétés sur eux-mêmes; mais, malgré leur bonne volonté, ils ne réussissent pas. Bientôt ils sentent qu'on n'est pas en droit d'exiger d'eux une pareille énormité; alors ils se révoltent contre l'Église; ils finissent par prendre le christianisme en dégoût; et, en désespoir de cause, ils s'abandonnent au scepticisme; sinon à pis encore. C'est ainsi que, faute de nourriture appropriée, des âmes ayant faim et soif de justice périssent au milieu de la société chrétienne. On n'arrachera ces malheureux à leur perte qu'en leur annonçant le véritable Évangile : l'Évangile du salut par la consécration de l'âme à Dieu, indépendamment des croyances. Alors ces ennemis d'autrefois deviendront des défenseurs d'autant plus chaleureux et plus dévoués de la cause de l'Évangile, qu'ils en auront mieux reconnu le prix inestimable; leur foi éclairera leur esprit, et peu à peu « le reste », c'est-à-dire la con-

naissance de plus en plus nette et complète de la vérité, leur sera donnée en surcroît.

XLVII

Ah ! elle est grande la joie de celui qui est arrivé à la certitude qu'une erreur de pensée ne saurait le condamner, et que Dieu, pour le recevoir en grâce, ne lui demande qu'une chose : son cœur. Il bénit le Seigneur de lui avoir fait connaître cette bonne, cette excellente nouvelle. Il le glorifie de l'avoir débarrassé du doute, de l'inquiétude, de la crainte. Avec la paix de l'âme, il a trouvé la liberté de l'esprit. Il est délivré du joug du légalisme et de l'orthodoxisme. Il jouit de la précieuse liberté des enfants de Dieu. Et maintenant il peut, l'esprit calme, confiant, sans appréhensions pénibles et sans danger pour sa paix intérieure, se livrer à l'étude des doctrines traditionnelles du christianisme et de ces nombreuses questions de critique qui préoccupent le monde moderne. Qu'il trouve la vérité ou qu'il la manque, le salut de son âme est assuré.

XLVIII

En déterminant ainsi le point d'appui, le δός μοι πού στῶ, en même temps que le critère du chrétien, notamment du théologien, nous sommes loin de faire bon marché des doctrines chrétiennes autres que le dogme de la justification par la foi. Pas plus que le cœur n'est isolé dans l'organisme de l'homme, le dogme de la justification par la foi n'est isolé dans l'organisme spirituel de la Révélation. Nous sommes là dans le domaine de la vie, où tout se tient, où tout se commande, où

tout se trouve dans un mouvement d'action et de réaction continu. Et de même que la vie physique peut être compromise par la maladie d'un organe en apparence peu important, de même la vie de l'âme peut être compromise par quelque erreur insignifiante en apparence. Il suffit d'une étude psychologique tant soit peu sérieuse, pour se convaincre de l'influence énorme des doctrines, vraies ou fausses, sur la conscience de l'homme. Et plus nous reconnaîtrons l'étendue de cette influence, plus nous devrons nous appliquer à saisir la vérité dans la plus large mesure, et à la faire triompher dans le monde.

XLIX

Dans cette recherche de la vérité, il importe de ne pas supposer à la pensée individuelle une plénitude qui lui fait défaut. L'homme pris individuellement n'est pas une unité absolue; il n'est qu'un membre d'un corps immense, de l'humanité. Jamais un individu ne réunira dans sa personne toutes les qualités de l'espèce; sa pensée sera toujours plus ou moins incomplète et bornée. La psychologie le constate, la physiologie l'explique. Rien de plus contraire aux résultats les plus positifs de la science moderne que cet individualisme cartésien, accrédité aussi par quelques écoles théologiques, qui veut tirer du *moi* toutes les vérités religieuses, ou du moins les déduire toutes, par voie d'argumentation, d'un principe fourni par la conscience individuelle. Ces théories prêtent à la personnalité contingente une perfection purement imaginaire. Comme à tant d'autres égards, l'homme a besoin, au point de vue de la pensée aussi, de se compléter par le concours

d'autres individus. C'est pourquoi le témoignage d'autrui est absolument indispensable pour arriver à la pleine connaissance de la vérité. Et plus ce témoignage sera puissant et unanime, plus aussi nous nous sentirons moralement forcés d'en tenir compte et de nous défier, en cas de divergence, de nos propres conceptions.

L

A cet égard, nous ne saurions être trop reconnaissants envers l'Église d'avoir pieusement conservé les écrits des Prophètes et des Apôtres, et de les avoir réunis en un recueil, — le *canon* des saintes Écritures, — auquel le témoignage de la conscience collective de la chrétienté, depuis dix-huit siècles, confère une valeur religieuse tout à fait exceptionnelle. La notion du *canon*, il est vrai, soulève bien des difficultés ; mais nous n'avons pas à entrer ici dans l'examen de ces questions. Nous ferons seulement remarquer qu'à notre avis, chaque communion religieuse a le droit de désigner et de recommander à la confiance des fidèles les livres qu'elle considère comme canoniques, c'est-à-dire comme règles de la foi. Nous irons, d'après les principes énoncés plus haut, jusqu'à reconnaître à chaque individu la liberté d'accepter ou de repousser tel livre ou fragment de livre, selon les résultats de ses études ou le jugement de sa conscience. Mais plus la chrétienté est d'accord pour reconnaître à un livre le caractère canonique, plus les Églises particulières et les individus devront scrupuleusement tenir compte de ce témoignage ; et l'on sait que l'Église chrétienne est unanime à sanctionner la presque totalité des livres

de la Bible, tels que la tradition ecclésiastique nous les a transmis. Luther, dans son attitude vis-à-vis de l'Écriture, nous a laissé un exemple infiniment précieux de cette respectueuse soumission en même temps que de cette sainte liberté. — Après la Bible, ce sont les confessions de foi, les catéchismes, les recueils de cantiques, les formulaires liturgiques, en un mot les témoignages officiels et publics de la foi de l'Église, qui s'imposent à notre attention et que nous avons à prendre en sérieuse considération, car elles sont, dans une mesure plus ou moins grande, l'expression d'une conviction collective. Puis vient le témoignage individuel des grands docteurs de l'Église, que leur piété, leur foi, leur science, leur génie religieux recommandent à notre confiance. Il n'est, en général, dans le monde chrétien, aucune manifestation de la vie intellectuelle et morale qui n'ait subi l'influence des doctrines du Christ et où nous ne puissions découvrir l'œuvre vivifiante du Saint-Esprit.

LI

Mais ce n'est pas seulement dans la chrétienté que nous avons à chercher la révélation de la pensée de Dieu, quoique l'Église chrétienne soit le foyer, nous pourrions dire la terre classique de cette révélation. L'action du Saint-Esprit a aussi laissé de remarquables traces dans le monde païen, et c'est une étude des plus fructueuses d'aller à la recherche de ces traces dans les cultes, les mœurs, la littérature des peuples non chrétiens, tant anciens que modernes. Cette étude élargit notre horizon, elle nous fournit le corollaire, la contre-épreuve de nos idées religieuses, elle épure peut-être

telle de nos croyances, elle confirme certainement notre foi en l'Évangile du salut ; et cette ratification par le témoignage de Dieu dans le monde païen ne fera que consolider et affermir notre conviction.

C'est ainsi que, tout en corrigeant et en enrichissant nos propres vues, nous ferons le triage des doctrines répandues dans le monde, nous grouperons nos idées et nous arriverons à une vue d'ensemble, à une unité organique, ayant pour racine le dogme de la justification par la foi. Ces divers éléments se rattacheront naturellement et logiquement entre eux et à leur centre commun, et fourniront ainsi la preuve interne de leur vérité.

LII

Quand nous avons consacré notre âme à Dieu, ce fait de notre expérience intime devient l'objet de notre réflexion. Quelles richesses spirituelles ne découvrons-nous pas déjà dans le simple énoncé de cette thèse : « Le salut par la consécration de l'âme à Dieu ! » Chacun de ces mots : Dieu, âme, consécration, salut, est une source abondante, inépuisable de connaissances supérieures. Voilà l'affirmation de l'existence de Dieu, d'un Dieu personnel, d'un Dieu aimant, entrant en rapport avec l'homme, se révélant à lui. Le fait de la révélation ouvre la voie à la prophétie, aux divers modes de la manifestation de Dieu dans le monde. Et qui limitera la puissance divine ? Nous touchons ici à la Providence, aux faits miraculeux, à l'exaucement de la prière. Nous reconnaissons en Dieu un « père », dont nous sommes les « enfants ». Puis nous arrivons à l'âme humaine, à son origine, à sa spiritualité, à sa personnalité, à son

immortalité, aux rapports entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la matière, et aux nombreuses et importantes questions qui se rattachent à l'étude de l'essence de notre être. La notion de la consécration nous révèle le monde moral, la liberté, la responsabilité, le devoir, le péché, la repentance, la vie en Dieu et pour Dieu. L'idée du salut appelle, par antithèse, l'étude du mal, de sa nature, de son origine, des causes de son universalité ; elle nous ouvre, au delà de la tombe, les horizons de l'avenir ; elle nous laisse entrevoir une vie de joie, de bonheur, de félicité, et une vie de maux et de souffrances ; elle nous pousse à approfondir les notions de la justice et de la miséricorde de Dieu.

LIII

L'examen de cette double notion de la justice et de la miséricorde de Dieu nous introduit dans un grand et nouveau cycle de pensées et de faits. La justice exige le châtiment du pécheur : elle se trouverait anéantie si le péché devait rester impuni. Mais comment alors la concilier avec la miséricorde, qui veut faire grâce au pécheur? Ici vient se placer la question de la Rédemption et du Rédempteur, — question capitale, qui constitue une des prémisses les plus mystérieuses du dogme de la justification par la foi.

Après avoir approfondi l'idée même de la Rédemption, ou, en d'autres termes, la notion du sacrifice, il s'agit d'étudier la personne et l'œuvre de celui que les chrétiens appellent leur Sauveur.

Nous avons reconnu en Jésus-Christ la Justice et la Sainteté parfaites, la « Parole de Dieu », la « manifestation de Dieu dans la chair ». Quelle était la nature

intime de cet homme si étrange, de cette individualité si absolument exceptionnelle? Dans quel rapport Jésus-Christ se trouvait-il avec Dieu ? Que faut-il penser de sa « divinité » ? Quel sens Jésus attachait-il aux termes de Fils de Dieu et de Fils de l'homme ? Comment l'élément divin s'unissait-il en sa personne avec l'élément humain? Dans quels rapports de solidarité l'humanité et les individus se trouvent-ils avec lui? A quoi nous sert sa justice, la sainteté de sa vie? Dans quel sens saint Paul a-t-il enseigné que la justice de Christ est imputée à celui qui croit en lui? Quelle est la signification, la valeur de sa mort? Dans quel sens les Apôtres et Jésus-Christ lui-même ont-ils attribué à cette mort une valeur expiatoire ? Comment pouvons-nous bénéficier des fruits de ce sacrifice? A cette dernière question se rattache celle de la sainte cène, où Jésus dit aux communiants : « Ceci est mon corps, livré pour vous... Ceci est mon sang, répandu en rémission de vos péchés. » Puis viennent les questions relatives à la résurrection de Christ, à son ascension, à sa gloire céleste « à la droite du Père », à sa présence partout « où deux ou trois se réunissent en son nom », à son retour pour le jugement final. Toutes ces questions forment un vaste champ d'études et de méditations et ont une importance d'autant plus grande que l'Église chrétienne, depuis son origine, fait dépendre le salut de la foi en Christ.

LIV

Que faut-il entendre par la foi en Christ? Dans quel sens les Apôtres et Jésus lui-même ont-ils employé ce terme? Et dans quel sens la foi en Christ est-elle une

condition de salut? Ce point nous touche d'autant plus qu'il pourrait sembler y avoir contradiction entre la doctrine du salut par la consécration de l'âme à Dieu, telle que nous l'avons exposée, et le dogme de la justification par la foi en Jésus-Christ; et cependant il est pour nous hors de doute que ces deux thèses sont en parfaite harmonie.

Croire en Jésus-Christ, c'est, selon les écrits du Nouveau Testament, croire à une union surnaturelle et absolument unique en son genre, entre le Christ et Dieu; c'est croire à l'incarnation de l'esprit de Dieu en la personne de Jésus; c'est croire à la révélation spéciale de Dieu, par Jésus-Christ, dans la nature humaine; c'est croire que Jésus est le Sauveur promis au monde, le Messie, le Christ, le Fils de Dieu; c'est croire à son œuvre rédemptrice; c'est mettre toute sa confiance en lui. Cette foi est le résultat de l'impression que la personne de Christ produit sur nous, et du témoignage du Saint-Esprit qui ratifie cette impression. Ce double témoignage, externe et interne, qui se confond en un seul, nous a fait reconnaître en Christ la manifestation la plus pure et la plus complète de la conscience de l'humanité; et c'est sur la base de cette foi que nous avons saisi la bonne nouvelle du salut par la consécration de l'âme à Dieu. Ne pas croire en Jésus-Christ revient à repoussser son Évangile, ce qui entraîne la condamnation. Jésus lui-même l'a clairement affirmé en disant à ses disciples : « Allez par tout le monde et prêchez l'Évangile à toute créature : celui qui croira sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné. »

Il est dans la logique des choses que celui qui croit à l'Évangile, croie aussi en Jésus-Christ. Toutefois,

comme il y a souvent d'heureuses inconséquences dans l'esprit humain, nous devons admettre qu'il est possible de consacrer son âme à Dieu et d'être sauvé, sans croire en Jésus-Christ. Jésus le déclare lui-même quand il dit que tous les péchés peuvent être pardonnés à l'homme, même le blasphème contre le Fils de Dieu; le seul péché qui n'obtienne point de pardon, c'est le péché contre le Saint-Esprit. (Matth. 12, 31-32.) Cette parole du Christ est la confirmation la plus éclatante du dogme de la justification par la foi, *indépendamment des croyances*, — même indépendamment de la foi en Jésus-Christ. Et si la déclaration de Jésus s'applique à ceux qui le blasphèment, elle s'applique à plus forte raison à ceux qui ne le connaissent pas. Mais il n'en reste pas moins certain qu'en thèse générale, la foi en Jésus-Christ et la consécration de l'âme à Dieu s'appellent et se commandent mutuellement (Jean 14, 1). Cela nous explique les nombreux passages de l'Écriture où les deux idées sont identifiées.

LV

Le seul péché qui, selon la parole de Christ, ne puisse obtenir le pardon, c'est le péché contre le Saint-Esprit. L'homme qui repousse le témoignage de l'Esprit de Dieu dans sa conscience, repousse toute possibilité de salut; il achève la rupture entre son âme et Dieu. Le péché contre le Saint-Esprit se confond ainsi avec l'incrédulité, qui, seule, est la cause de la condamnation, de même que l'opposé de l'incrédulité, la foi, seule, est la condition du salut.

Mais il ne faudrait pas conclure de la parole de Christ que la foi consciente au Saint-Esprit et à son

action dans l'humanité soit une condition absolue de pardon. De même que la foi en Jésus-Christ, la foi au Saint-Esprit a un caractère propre qui la distingue de la foi dans le sens absolu du mot. Croire au Saint-Esprit, c'est croire à une action objective de l'Esprit de Dieu dans l'humanité en général et dans l'individu en particulier, action variée et multiple, qui forme l'objet de tout un ensemble d'études spéciales dans le domaine religieux. Ici encore nous dirons que la foi au Saint-Esprit est une conséquence naturelle de la consécration de l'âme à Dieu, et que la négation de l'action du Saint-Esprit dans le monde va habituellement de pair avec l'incrédulité. Mais ce n'est pas la foi consciente au Saint-Esprit qui nous sauve, ni l'absence de cette foi qui nous condamne. Les premiers croyants que saint Paul baptisa à Éphèse n'avaient « pas même ouï dire qu'il y eût un Saint-Esprit » (Actes 19, 2). Ce qui nous condamne, c'est le rejet effectif du témoignage, conscient ou inconscient, du Saint-Esprit dans notre cœur.

LVI

Nous irons même jusqu'à appliquer notre thèse à la foi en l'existence de Dieu. Il est hors de contestation que cette foi, ou plutôt cette croyance, ne suffit pas pour nous sauver. « Les diables croient aussi, dit saint Jacques, et ils tremblent. » (Ch. 2, 19.) Mais ne pourra-t-on pas dire que la foi à l'existence de Dieu est indispensable au salut ; car comment l'homme qui ne croit pas à l'existence de Dieu, lui peut-il consacrer son cœur ? L'objection est logique, du moins d'après la logique formelle ; et certes, c'est là aussi la règle géné-

rale. Cependant, même sur ce point, l'Évangile de Christ ne nous permet pas de ne pas admettre la possibilité de certaines exceptions. L'action du Saint-Esprit est si mystérieuse et parfois si cachée au fond du cœur, si peu consciente à l'esprit de l'homme, que le premier mouvement de la foi peut se produire, alors que la pensée est encore toute saturée d'erreurs. Eh bien, ce mouvement, quelque rudimentaire qu'il soit, n'en est pas moins la vraie foi qui sauve. Mais si la foi n'implique pas d'une manière absolue la croyance consciente à l'existence de Dieu, cette foi inconsciente devra forcément progresser vers une foi consciente d'abord, et peu à peu vers la connaissance de plus en plus parfaite du Dieu vrai et vivant, tel qu'il s'est révélé au monde.

LVII

Nous avons constaté une triple manifestation de Dieu : comme Père, Fils et Saint-Esprit. De cette triplicité de la manifestation nous devons conclure à une triple différence correspondante dans l'unité de l'essence divine. Et une étude approfondie de la conscience chrétienne nous fournit mainte indication en faveur de cette conception trinitaire. Cette remarque suffit pour faire voir que le dogme de la Trinité est loin d'être aussi insensé que se le figure certaine critique. Mais nous n'avons pas à entrer ici dans cette étude métaphysique. Ce qui nous importe, c'est le bien fondé de la foi chrétienne, telle que la confessait déjà l'Église primitive : « Je crois en Dieu le Père ; je crois en Jésus-Christ ; je crois au Saint-Esprit. » Le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit implique cette confession de foi.

LVIII

Dans ces trois affirmations, la foi chrétienne a un triple caractère, ou plutôt trois nuances différentes, correspondant à la triplicité de la manifestation de Dieu dans le monde. Autre est la foi en Dieu le Père : ce qui la distingue, c'est la croyance à l'existence et à la providence de Dieu. Autre est la foi en Jésus-Christ : elle porte avant tout le caractère de la confiance en sa personne, en sa mission, en sa parole divine, en son œuvre rédemptrice. Autre, enfin, est la foi au Saint-Esprit : elle est la conviction que l'Esprit de Dieu agit dans l'esprit, dans le cœur de l'homme. Mais ce ne sont là que des rayons de la lumière centrale, qui se reflète à travers le prisme de l'esprit humain. De même que Dieu est un, de même la foi est une. Cette foi une, centrale, c'est la consécration du *moi* à Dieu. C'est là la foi qui nous sauve, la FOI dans le sens absolu du mot. Et c'est la doctrine de la justification par cette foi qui constitue l'essence de l'Évangile.

LIX

Quand Jésus-Christ ordonna à ses disciples d'aller par tout le monde et de prêcher l'Évangile à toute créature, il leur confia trois puissants moyens d'action : son enseignement, le baptême, et la sainte cène. Ces trois moyens de grâce devaient, par leur vertu divine, régénérer l'humanité. Celui qui acceptait l'Évangile, entrait par le baptême dans la communion des disciples de Christ, et par la sainte cène dans la communion du Sauveur glorifié. Il était chrétien, sans se séparer de l'institution religieuse et sociale à laquelle il apparte-

nait ; il l'était malgré les erreurs et superstitions dont son esprit pouvait encore être imbu. L'Église n'était pas un établissement distinct, comme elle le fut dans la suite, mais une association spirituelle, une espèce de confrérie religieuse recrutée par l'Évangile, constituée par le baptême et maintenue par la sainte cène. La pensée de Jésus n'était pas de fonder une religion nouvelle, mais de faire pénétrer son Évangile dans toutes les religions existantes et dans tous les organismes sociaux, et de les transformer par ce puissant levain. Ses rapports avec les Samaritains, les Cananéens, les Romains et les Juifs eux-mêmes en sont une preuve manifeste.

LX

Ce n'est que sous l'influence des événements — des persécutions d'une part, et de la destruction de Jérusalem et de la dispersion du peuple juif d'autre part — que l'Église chrétienne se constitua en communauté séparée, en société religieuse particulière, telle que nous la voyons aujourd'hui. Cette forme a un caractère tout aussi accidentel, secondaire et contingent que celle de l'Église apostolique ; et il se peut qu'à la suite de nouveaux bouleversements, l'Église soit amenée à revêtir une nouvelle forme historique. La forme sociale de l'Église est, certes, d'une grande importance au point de vue de l'action et du développement de l'Église dans le monde ; cependant elle ne touche en rien à l'essence même de la vie de l'Église, qui réside tout entière dans la puissance divine des moyens de grâce que le Christ lui a confiés, et dans la foi de ses membres. « L'Église, dit très bien la Confession d'Augsbourg, est la commu-

nion des croyants, chez lesquels l'Évangile est enseigné dans toute sa pureté et où les sacrements sont administrés conformément à l'institution de Christ. » Voilà l'essence de l'Église. Tout le reste n'est qu'accessoire.

LXI

Plus vaste que l'Église est le Royaume de Dieu. Il n'embrasse pas seulement ceux qui, par la foi, le baptême et la sainte cène, constituent la famille spirituelle de Christ, mais tous ceux qui, dans une mesure quelconque, ont consacré leur cœur à Dieu, quelles que soient, d'ailleurs, leurs croyances ou la nation à laquelle ils appartiennent. Le lien qui les unit est le Saint-Esprit. A ce point de vue, ils constituent une grande famille spirituelle, qu'il importerait d'amener à la conscience d'elle-même. Il faut qu'à travers le monde entier, tous ceux qui ont consacré leur âme à Dieu sachent que, malgré les divergences de leurs conceptions religieuses, ils forment une sainte et puissante unité, une grande nation : le peuple de Dieu ; et qu'ils sont appelés à joindre leurs efforts pour réaliser de plus en plus le règne de Dieu sur la terre. C'est là une conséquence logique du dogme de la justification par la foi.

LXII

Conçu ainsi dans sa vérité, le dogme de la justification par la foi est, pour l'humanité comme pour l'individu, le divin message de la paix, de la liberté, du bonheur, du salut. Il est le centre, le cœur de la religion ; il a les promesses de cette vie et de la vie à venir.

Allons donc par tout le monde et prêchons l'Évangile à toute créature : Celui qui donnera son cœur à Dieu sera sauvé, indépendamment de ses croyances; mais celui qui ne le lui donnera pas sera condamné, quelque orthodoxe qu'il ait été.

(Paris, Librairie Fischbacher, 1879.)

N° 2

EXTRAIT DE LA CONCLUSION

DU LIVRE SUR

LE PÉCHÉ ET LA RÉDEMPTION

D'APRÈS SAINT PAUL

Le dogmaticien chrétien, en étudiant les Epîtres pauliniennes, se trouve aujourd'hui, vis-à-vis de saint Paul, dans la même situation où se trouvait l'Apôtre vis-à-vis des écrits de Moïse et des Prophètes. La vérité éternelle, la Parole de Dieu, est incarnée dans une forme contingente, défectueuse, périssable ; et il s'agit de la dégager, afin de la couler dans le moule de la pensée contemporaine.

Paul a compris cette tâche d'une manière instinctive plutôt que consciente ; il l'a remplie, non sans luttes pénibles, ni sans sacrifices douloureux, mais avec une assurance inébranlable et un succès éclatant.

Sa méthode dans l'interprétation des textes est d'un exemple précieux. C'est l'allégorie. Non l'allégorie superficielle et puérile des théologiens postérieurs, non ce

répugnant badinage avec les textes de l'Écriture Sainte, qu'on rencontre encore trop fréquemment de nos jours, et qui n'est autre chose qu'un vain jeu d'esprit, dont les auteurs sont les premiers à rire ou à s'enorgueillir. Ce n'est pas là la sainte allégorie de l'Apôtre. L'allégorie paulinienne repose, en dernière analyse, sur la grande vérité, que la pensée divine ne se rencontre pas ici-bas dans sa formule adéquate, et que, pour la trouver, il faut savoir découvrir « le sens supérieur » sous la formule inférieure et temporaire. Paul a *cru* à l'allégorie. C'est par ce procédé qu'il cherchait à dégager, comme nous dirions, l'*esprit* de la *lettre*. Ses adversaires avaient pour eux la *lettre* de l'Écriture ; Paul, au moyen de l'allégorie, en a saisi l'*esprit*. Il a pu n'être pas toujours heureux dans le choix de ses preuves ; telle de ses interprétations allégoriques peut ne pas être concluante ; mais, grâce à la pénétration de son intuition religieuse et à l'affinité spirituelle de son génie avec celui de grands hommes de Dieu de l'ancienne Alliance, il a trouvé le doux et tendre noyau sous la rude écorce de la *Thora :* par sa méthode allégorique, il a trouvé l'*Évangile* dans la *Loi*.

Les temps ont marché ; les idées se sont modifiées, surtout sous l'influence des doctrines pauliniennes ; toute notre conception du monde a changé à la suite du progrès des lettres, de la philosophie, de l'histoire, et par le fait des grandes découvertes scientifiques ; l'air spirituel ambiant n'est plus le même. La distance qui nous sépare de l'époque de Paul est spirituellement plus grande que celle qui séparait l'Apôtre des auteurs de l'Ancien Testament. Les théologiens modernes ont donc à soumettre les Épîtres pauliniennes à un travail d'interprétation analogue à celui auquel Paul lui-même

a soumis le Livre de l'ancienne Alliance. Ils ont pour mission de s'appliquer à distinguer sous la formule paulinienne la sainte et éternelle pensée de Dieu, et de la donner à leurs contemporains sous une forme qui réponde aux besoins actuels de la pensée humaine, de même que Paul l'a appropriée aux besoins intellectuels de son époque (ἡ λογικὴ λατρεία, Rom. 12, 1), — sans émousser aucun de ces angles de la parole de Dieu, qui blessent et révoltent le cœur égoïste et perverti de l'homme naturel. Nous voulons dire que le théologien, dans ce travail, ne doit pas se laisser guider par le désir d'offrir au cœur naturel de l'homme un évangile édulcoré, répondant à ses goûts, mais qu'il doit s'inspirer des sentiments de saint Paul, qui n'avait qu'une seule préoccupation, celle de donner au monde la *vérité* pour son *salut*.

Ce travail s'est déjà fait d'une manière plus ou moins inconsciente dans le cours des siècles. Personne n'enseigne plus aujourd'hui la pure doctrine paulinienne. Ceux-là même qui, sous l'influence de la tradition orthodoxe, catholique ou protestante, dans une touchante et naïve illusion, se figurent partager absolument les convictions de l'Apôtre, sont loin d'admettre telles de ses croyances et de ses théories, et font de l'allégorie sans s'en douter. Pour s'en persuader, on n'a qu'à parcourir les recueils de sermons contemporains. Ce sont notamment les éléments gnostiques, dont le système paulinien est imprégné dans une si grande mesure, qui ont complètement disparu de notre enseignement religieux.

Ce triage, que le chrétien laïque fait d'une manière inconsciente, le théologien doit le faire en pleine connaissance de cause. La théologie moderne a su judi-

cieusement distinguer entre l'étude historique et l'étude dogmatique. La première établit le sens de la « lettre » ; la seconde cherche à découvrir, sous la formule humaine, la sainte et éternelle pensée de Dieu. Ces deux branches de la science théologique sont également utiles et nécessaires ; elles se prêtent un appui mutuel ; elles se complètent réciproquement. L'histoire est le facteur réaliste dans la dogmatique ; celle-ci est le facteur idéaliste dans l'histoire. Les deux facteurs se confondent dans la vie concrète ; mais il importe de les distinguer dans la science ; le progrès scientifique est à ce prix.

Nous avons, dans ce travail, cherché à établir la « lettre » de la doctrine paulinienne sur le péché et la rédemption, non sans faire quelques incursions dans le domaine de la dogmatique. Nos résultats historiques diffèrent, sur quelques points, de l'opinion traditionnelle ; sur d'autres points, nous nous sommes trouvé en désaccord avec des théologiens contemporains d'une haute compétence. Nous avons essayé de fournir nos preuves. Il y a là une question de fait à déterminer ; et les éléments de la question sont si nombreux et si bien arrêtés que nous ne nous doutons pas qu'au point de vue historique, la théologie n'arrive, avec le temps, à une entente parfaite sur l'enseignement du grand Apôtre des païens.

Il n'en est pas de même de la question dogmatique. Celle-ci est infiniment complexe et éminemment personnelle. Quels sont, dans la théologie de Paul, les éléments terrestres, contingents, périssables ? et quelle en est la substance divine et éternelle ? Poser ces questions, c'est poser la question de la Religion même.

Nous n'avons pas à donner ici une solution. Mais

nous relèverons cinq points qui, à notre avis, constituent le fondement inébranlable de l'enseignement de l'Apôtre. Ce sont : la terrible réalité du *péché ;* l'indissoluble unité de la *justice* et de la *miséricorde* de Dieu ; la nécessité de l'*expiation* du péché ; la *solidarité organique* de l'humanité dans le péché et dans l'expiation ; et le salut du pécheur par la *foi*, c'est-à-dire par un acte de consécration à Dieu du *moi* tout entier.

C'est en s'appuyant sur ces notions que saint Paul a développé son admirable système, et qu'il a réussi à donner une satisfaction réelle aux besoins de la pensée religieuse et morale de son époque. Nous considérons ces notions comme des colonnes de la vérité, et nous avons la conviction qu'en s'appuyant sur elles, la théologie moderne pourra, à son tour, répondre aux aspirations religieuses, au sentiment moral et aux exigences intellectuelles de notre temps, et regagner ainsi sa place honorée et son influence légitime dans le monde de la pensée.

(Paris, Librairie Fischbacher, 1882.)

N° 3

L'AUTORITÉ DE DIEU

RÉFLEXIONS SUR L'AUTORITÉ EN MATIERE DE FOI

Dans les récentes controverses au sujet de l'autorité en matière de foi, la discussion a surtout porté sur les points de divergence entre les deux tendances issues de l'ancienne orthodoxie protestante et qu'on a improprement appelées la « nouvelle école » et la « nouvelle orthodoxie » ; avec d'autres, nous aimons mieux les appeler « la gauche et la droite évangéliques ». Nous voudrions, dans ces lignes, porter l'attention, moins sur les divergences que sur les points où les théologiens des deux tendances, sans peut-être clairement s'en rendre compte, sont parfaitement d'accord.

Et d'abord, on est d'accord sur la notion de l'autorité. Je crois avoir lu à peu près tout ce qui, dans ces derniers temps, a paru sur la matière dans les brochures, les revues, les articles de journaux, en France et en Suisse. Eh bien, en analysant ces écrits et en allant au fond des choses, je constate que, sous des formules et des définitions variées, les uns et les autres entendent par l'autorité une parole souveraine à laquelle on se soumet sans raisonner.

Au sens propre, on ne peut parler que de l'autorité d'une personne. Quand on applique le mot autorité à

une chose, c'est en un sens dérivé. Ainsi, quand je dis : « l'autorité d'un écrit », j'entends par là l'autorité de l'auteur. Quand je parle de « l'autorité de la raison », je personnifie la raison. Ce sont des façons de s'exprimer parfaitement légitimes, ayant leur origine dans le sens propre et primitif du mot, mais qu'il importe de ne pas confondre afin de ne pas embrouiller les questions.

Il n'est pas facile de donner de l'autorité une définition irréprochable. Heureusement le mot est assez clair par lui-même pour que, avec un peu de bon sens et de bonne volonté, on comprenne sans peine ce dont il s'agit, notamment dans la question qui nous occupe. A toutes les définitions lexicologiques, je préfère la remarque de Cicéron, quand, parlant dans le *De Natura deorum* des disciples de Pythagore qui jurent sur la parole de leur maître, il dit : *Sine ratione valet autoritas*, « ils acceptent son autorité sans raisonner ». C'est là le vrai caractère de la soumission à une autorité. L'enfant croit à la parole de son père, sans que l'idée lui vienne de la discuter. Sa confiance est absolue. Ce que le père dit est vrai, juste, bien. L'autorité du père est le type le plus parfait de l'autorité telle qu'elle est en discussion entre les deux tendances évangéliques.

Partant de cette notion, faisons un pas de plus et voyons quelle est l'autorité à laquelle nous nous soumettons. Ici encore nous rencontrons l'accord. De part et d'autre, on ne reconnaît qu'une seule et même autorité : l'autorité de Dieu. Cela n'est pas contestable. Les plus avancés de la gauche comme les plus conservateurs de la droite signeraient sans l'ombre d'une restriction cette thèse : Nous ne reconnaissons d'autre autorité que celle de Dieu.

Tous sont protestants : tous rejettent l'autorité du pape. Et les décisions de l'Église, ils ne les acceptent que sous bénéfice d'inventaire. Malgré leur respect pour les anciens conciles, pour les synodes et autres assemblées ecclésiastiques, ils ne songent cependant pas à en appeler à leur autorité. Les Confessions de foi de la Réforme ont toute leur vénération, mais ils se permettent de les discuter. Ils attachent une grande valeur au jugement de tel théologien éminent, ancien ou contemporain, ils acceptent de sa part bien des affirmations sans les contrôler, mais ils le font avec le sentiment d'avoir la pleine liberté de la critique. Seule, l'autorité de Dieu est pour eux indiscutable. Ils l'acceptent au sens le plus absolu ; ils s'y soumettent aussi pleinement, aussi sincèrement les uns que les autres.

Mais Dieu ne nous apparaît pas d'une manière visible, il ne nous parle pas d'une façon perceptible à notre ouïe. Ah ! si nous le voyions, si nous l'entendions comme l'enfant voit et entend son père, toute difficulté serait levée. Mais il n'a pas plu à Dieu de se manifester ainsi à l'homme. Il a choisi un autre mode de communication.

Comment Dieu nous parle-t-il ? A cette question les théologiens de la droite et de la gauche évangéliques font la même réponse. Ils disent avec l'auteur de l'épître aux Hébreux : « Après avoir parlé autrefois à nos pères, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, par les prophètes, Dieu nous a parlé dans ces derniers temps par son Fils... Et le salut annoncé par le Fils nous a été confirmé par ceux qui l'ont entendu » (Hébr. 1, 1 ; 2, 3). En d'autres termes : Dieu nous parle par l'Écriture sainte. Il nous parle encore d'une manière plus directe. Les deux écoles professent leur foi à une

action immédiate de Dieu dans notre conscience par le Saint-Esprit ; c'est le témoignage interne de l'esprit de Dieu immanent dans l'esprit de l'homme.

Ce double témoignage, externe et interne, jaillit de la même source. C'est le même Saint-Esprit qui a parlé par les hommes de Dieu de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, et qui aujourd'hui encore parle à la conscience de chacun d'entre nous. Il y a donc, au fond, harmonie parfaite entre le témoignage interne et le témoignage externe, qui lui-même devient interne sitôt qu'il a pénétré dans notre esprit. Mais la difficulté pour l'homme est de percevoir clairement et sûrement ce témoignage. Comment discerner, soit en nous-mêmes, soit dans la parole d'autrui, ce qui est de Dieu et ce qui n'est pas de lui ?

Nous n'avons pas à faire ici de théories. Nous partons de prémisses également acceptées par les deux tendances évangéliques. On admet de part et d'autre la révélation de Dieu dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pour les théologiens de la droite et de la gauche, l'Écriture sainte est la « parole de Dieu », l'autorité souveraine en matière de foi. D'autre part, les uns et les autres reconnaissent également que dans l'Écriture il y a aussi des éléments humains, personnels aux auteurs, d'un caractère local, temporaire, contingent, des données historiques, littéraires, scientifiques, rentrant dans l'ordre des choses profanes, et non dans celui de la révélation divine, et qu'ils ne considèrent ni comme « parole de Dieu », ni comme objets de la foi religieuse. Ils admettent parfaitement que, dans cet ordre de choses, les auteurs sacrés ont partagé les vues, à l'occasion les erreurs de leur temps et de leur milieu, et que la Bible n'est pas

exempte d'erreurs de cette nature. Dieu ne nous révèle pas les faits pour lesquels il nous a donné les lumières naturelles de la raison, avec toutes les chances de vérité et d'erreur que comporte l'emploi de nos facultés naturelles. Il ne nous révèle que les faits et vérités que notre raison est incapable de connaître par elle-même : les faits d'ordre moral et religieux, les vérités relatives à notre salut.

Ici nous rencontrons des théologiens qui nous objectent : Vous abandonnez la vieille et précieuse doctrine de l'inspiration littérale des saintes Écritures ; vous ébranlez ainsi la base sur laquelle se fonde le protestantisme, et vous nous enlevez l'appui solide de notre foi. Cette objection, certes, n'est pas sans nous émouvoir ; mais nous n'avons pas à la discuter ici. Elle s'adresse également aux théologiens des deux nouvelles écoles; les uns et les autres rejettent la théorie de l'inspiration plénière. Ils ont, pour le faire, d'excellentes raisons, qui ont fini par convaincre l'immense majorité des théologiens de tous les pays. On peut dire que sur ce point la discussion est close. Les quelques retardataires qui font des efforts désespérés pour retenir la vieille théorie, ne trouvent plus d'écho. Ils sont une quantité négligeable. Les deux jeunes écoles évangéliques sont d'accord, du moins en principe, sur la question de l'inspiration des Écritures. Elles admettent toutes les deux qu'il y a lieu de distinguer dans la Bible entre les éléments humains et faillibles et les éléments divins et infaillibles.

Il s'ensuit que, pour démêler dans l'Écriture ce qui est parole de Dieu et ce qui ne l'est pas, il faudra faire un triage. Les deux écoles reconnaissent cette nécessité. Voilà encore un point important où elles sont d'accord.

Un triage! C'est là surtout qu'apparaissent les difficultés. Mais puisqu'il a plu à Dieu de nous placer en présence de ces difficultés, il n'y a pas moyen de les éluder. Regardons-les donc en face et abordons-les virilement. Pour faire un triage, il nous faut un instrument, un critère. Quel sera notre critère dans cette opération si délicate?

Nous interrogeons les théologiens de la gauche et de la droite, et ils nous font la même réponse : Notre critère, c'est l'ensemble de nos lumières. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, uniquement des lumières naturelles de notre intelligence, ni des connaissances que nous avons pu acquérir par nos études; il s'agit en même temps, et bien plus encore, du témoignage interne de l'esprit de Dieu, et des rayons divins qui, par la prière que notre mère nous a apprise sur ses genoux, par les exhortations à la fois graves et aimantes de notre père, par l'instruction religieuse de notre pasteur, par le témoignage de l'Église, par la lecture des saintes Écritures, par nos relations avec des chrétiens fidèles, par les expériences de notre vie spirituelle, ont éclairé notre intelligence, notre conscience, notre cœur. Voilà ce que nous appelons l'ensemble de nos lumières. Et c'est avec ces sentiments, ces dispositions, ces connaissances que nous examinons nos saints Livres et que nous nous appliquons à percevoir la voix de Dieu. C'est avec ce critère que nous faisons ce qu'en théologie on appelle de la critique biblique. Sur ce point aussi les deux tendances sont d'accord.

On a fait à ce critère le reproche d'être subjectif, d'aucuns ont dit rationaliste. Nous aimerions savoir quel est le critère de ceux qui nous font ce reproche; car, enfin, ils ne peuvent pas sortir de leur peau et

juger avec le cerveau d'un autre. Les théopneustes eux-mêmes ont des raisons subjectives pour admettre l'autorité de la Bible plutôt que celle du Coran. A moins de croire aveuglément à la parole d'un homme, on n'échappera pas à l'emploi d'un critère subjectif. Pour nous, qui n'admettons d'autre autorité que celle de Dieu, nous suivons la recommandation de saint Paul, nous « examinons tout afin de retenir ce qui est bon », nous interrogeons les saintes Écritures afin d'y entendre la voix de Dieu.

Et la parole du Christ, nous demandera-t-on, ne l'acceptez-vous pas comme « parole de Dieu » ? Certainement. Encore importe-t-il de bien connaître cette parole du Christ. Ils étaient heureux, ceux qui pouvaient le voir et recevoir de sa bouche la révélation des pensées et sentiments du Père céleste. Mais nous n'avons pas ce privilège. Il n'a pas plu au Christ de mettre lui-même sa révélation par écrit et de nous la transmettre ainsi sans aucun intermédiaire. Jésus n'a pas même donné à ses disciples la mission de rédiger une Écriture sainte de la Nouvelle Alliance. Il en est, en quelque mesure, de la parole de Jésus comme de celle de Dieu. Pour la trouver, il nous faut la chercher sous la traduction des hommes. Nous pourrons le regretter, mais nous n'y changerons rien. C'est un fait providentiel. Dieu veut que nous cherchions sa parole dans l'enseignement de son Fils, comme nous la cherchons dans l'enseignement de ses autres messagers. Le Christ a été semblable aux autres hommes en toutes choses, hormis le péché. Comme les prophètes, il a parlé le langage de ses contemporains. Il a partagé leurs vues dans l'ordre des choses profanes. Tels théologiens pensent que, pour des raisons pédagogiques, Jésus n'a fait que s'accom-

moder aux idées et même aux préjugés de son entourage. Qu'il y ait eu accommodation ou non, pour notre question cela revient au même. Nous nous trouvons toujours en présence d'un texte où se mêlent les éléments humains et divins, et nous nous voyons dans la nécessité d'appliquer aux paroles que les évangiles nous rapportent de Jésus, le même critère qu'aux paroles des prophètes et des apôtres. Telle est la volonté de Dieu clairement exprimée par les faits. L'Écriture sainte tout entière se présente à nous comme une œuvre à la fois divine et humaine, et Dieu nous invite à employer les lumières qu'il nous a données, tant naturelles que surnaturelles, pour y percevoir sa pensée, sa volonté, sa révélation.

Il y a des esprits inquiets qui craignent que cette obligation de faire un triage dans l'Écriture ne leur enlève la certitude de la foi. Ils se voient abandonnés à l'arbitraire, au subjectivisme, à un doute d'autant plus cruel que leur salut éternel est en jeu. Ils nous demandent pour leur foi un fondement plus solide. Quelques-uns ont été jusqu'à nous menacer, si nous sommes incapables de leur fournir cet appui, de passer à l'armée du pape. Là du moins, disent-ils, on sait à quoi s'en tenir : on a une autorité visible, tangible, infaillible. Hélas ! toutes ces plaintes, toutes ces accusations, toutes ces menaces ne sont, au fond, que des critiques à l'adresse de Dieu lui-même. On veut prescrire à Dieu comment il doit s'y prendre pour nous parler ; et parce qu'il s'y prend et s'y est pris autrement, on s'adresse à ses serviteurs et on leur demande de corriger l'œuvre du Maître. C'est en vain. L'œuvre du Maître est bonne, sage, parfaite ; il n'y a rien à y reprendre. C'est notre vue qui est courte, ce sont nos réclamations qui sont

puériles, ce sont nos exigences qui sont insensées. Laissons là nos gémissements, et acceptons les lois du monde spirituel, telles qu'il a plu à Dieu de les établir. Nous finirons par y reconnaître sa souveraine sagesse.

Jésus-Christ a dit : « Celui qui est de la vérité écoute ma voix. » Voilà la loi du monde spirituel. La connaissance de Dieu, la perception de sa voix, le discernement de sa révélation dépendent de dispositions subjectives, d'un critère interne d'ordre spirituel lui-même. Il y a une affinité mystérieuse entre l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu, une réciprocité active, vivante, personnelle. Et c'est grâce à cette réciprocité que la parole de Dieu, selon nos dispositions intérieures, s'affirme plus ou moins clairement, plus ou moins énergiquement dans notre esprit et dans notre cœur, et produit une impression morale qui crée chez « celui qui est de la vérité » la certitude de la foi. C'est une certitude inébranlable, d'un autre ordre que la certitude scientifique, mais tout aussi absolue. Quand nous avons reconnu cette loi spirituelle, nous apprenons à l'admirer tous les jours davantage; les grandeurs, les profondeurs, les beautés du monde moral se révèlent à notre esprit, et nous ne songeons plus à réclamer des autorités extérieures incompatibles avec la nature du Royaume de Dieu (1).

Alors, loin de craindre d'appliquer à l'Écriture notre critère subjectif, nous avons la bonne et joyeuse conscience qu'en le faisant nous nous conformons à la volonté de Dieu. C'est ce qu'ont reconnu nos deux

(1) Nous ne parlons ici que de l'autorité religieuse de l'individu. Il va de soi que l'Église, comme organisme social, a besoin d'une règle, d'une loi, d'une autorité légale. Elle est soumise, sous ce rapport, aux conditions d'existence de toute société constituée.

écoles évangéliques. Elles sont d'accord dans le principe. Elles font l'une et l'autre de la critique biblique, et elles se servent du même instrument pour accomplir cette tâche. Leur accord va jusque-là, et c'est certainement une base aussi large que solide pour travailler en commun.

Maintenant il s'agit de voir les ouvriers à l'œuvre. Et c'est ici que nous apercevons une différence. Elle apparaît dans l'emploi que les ouvriers font de leur instrument de travail. Seulement — qu'on veuille bien le remarquer — ici déjà nous sortons de la question de l'autorité en matière de foi. Il ne s'agit plus de l'autorité elle-même; sur celle-ci on est d'accord. On est aussi d'accord sur le critère au moyen duquel nous discernons cette autorité. En principe, la question de l'autorité en matière de foi est donc résolue dans le même sens par les deux écoles. Où se produit donc le désaccord? Il serait aisé de le dire si la divergence était théoriquement formulée; mais elle n'a pas de caractère théorique, elle est pratique; elle provient de certaines habitudes d'esprit.

Les théologiens de la droite, tout en ayant abandonné, en théorie, la doctrine de l'infaillibilité de l'Ecriture sainte, en ont cependant retenu, dans la pratique, plus ou moins fermement la prémisse dogmatique. Cette prémisse, d'après laquelle l'Écriture aurait été littéralement inspirée de Dieu, les porte à ne constater dans la Bible qu'un minimum d'erreurs absolument indéniables, et à donner aux autres faits, quelque douteux qu'ils soient, pour peu qu'ils soient discutables, une interprétation apologétique qui en démontre la vérité. Dans la mesure du possible, dût-on faire quelque violence aux textes et à l'histoire, on s'applique

à plier les faits au dogme. Cela n'est pas une théorie, c'est une tendance d'esprit, à laquelle on a pu donner avec quelque raison le nom de conservatrice, car elle est dominée par le souci de conserver les données de la tradition. Et personne ne contestera la légitimité relative de cette préoccupation.

La gauche évangélique, sans méconnaître la valeur de la tradition, travaille cependant sous l'impression d'un autre ordre de considérations. Elle est dominée par le respect du fait historique, par ce qu'on a appelé l'autorité du fait. Au lieu de faire plier les faits aux dogmes, elle demande que les dogmes se plient aux faits ; car le dogme n'est que l'idée, l'image du fait. Ce n'est ni à la dogmatique, ni aux idées traditionnelles quelque vénérable que soit leur âge, mais aux documents bibliques eux-mêmes, étudiés avec toute la rigueur de la critique scientifique, que ces théologiens demandent le secret de l'origine des textes, de leur composition littéraire, de leur sens primitif. Leur grande préoccupation, dans cet ordre d'études, est d'établir aussi sûrement que possible la vérité historique. Ils ont l'assurance de pratiquer ainsi le vrai respect de l'Écriture et d'être fidèles aux principes fondamentaux du protestantisme.

Il suffit d'avoir fait un peu de théologie pour comprendre que ces deux tendances, malgré leur accord dans les principes, arrivent, dans l'application de ces principes, à des résultats différents. L'instrument est le même, l'ouvrier diffère. Le triage opéré par la droite s'écarte sensiblement du triage opéré par la gauche. Il est vrai que, si l'on y regarde de près, le triage de chaque théologien diffère tant soit peu de celui de ses collègues. Nous ne serions peut-être pas éloignés de la

vérité en disant que chaque chrétien fait son triage personnel, quelque peu différent de celui des autres chrétiens. Tout pasteur qui a observé ses paroissiens a pu faire cette constatation. Et cela est naturel, parce qu'il n'y a pas deux esprits identiques dans l'humanité, pas plus qu'il n'y a deux feuilles absolument pareilles sur un arbre. C'est conforme à l'ordre de la création. Cependant, selon les affinités spirituelles, il y a des ressemblances plus ou moins appréciables, il se forme des groupements dans les idées, des classements dans les doctrines, et il n'est pas difficile de marquer, d'une manière générale, la différence entre les résultats du triage fait par la droite, et ceux du triage de la gauche. Il y a là, non pas deux christianismes différents, mais deux conceptions théologiques différentes, deux affirmations sensiblement divergentes concernant cette parole de Dieu à laquelle tous déclarent se soumettre comme à l'autorité souveraine.

Où est la vérité ? Qui va trancher entre les deux affirmations ? La solution la plus simple, évidemment, serait de nous adresser au pape. Là nous recevrions une réponse catégorique. Mais nous avons, pour de bonnes raisons, rejeté cette autorité. Il nous faut donc trouver un autre moyen pour nous tirer d'embarras. Voici un théologien de la droite qui croit avoir trouvé le joint. Il déclare péremptoirement que les résultats de son triage sont la vérité : ce qu'il a éliminé de la Bible, il l'a fait par esprit scientifique ; ce qu'il en a retenu, c'est la révélation divine ; il réclame la soumission à sa doctrine comme à la parole de Dieu, et il dénonce à l'Église comme hérétiques, rationalistes, incrédules tous ceux qui n'acceptent pas son *credo*. Il a tout simplement pris la place du pape ; c'est lui qui décrète ce qu'il faut

croire. Il permet aux autres d'aller aussi loin que lui dans la négation, mais pas plus loin; pour le reste, ils n'ont qu'à s'incliner. Cette tendance autoritaire est un des traits les plus saillants des théologiens militants de la droite évangélique. Elle révèle une conception particulière de la vie spirituelle. L'autorité externe y joue un rôle incompatible avec les lois du monde moral.

En étudiant ces lois, nombre de théologiens ont reconnu que l'ancienne théorie de l'autorité externe est contraire à l'ordre des choses spirituelles telles que Dieu les a établies. Dès lors, ils se sont appliqués à élaborer une notion plus conforme aux lois qui régissent le monde de l'esprit. Dans ce domaine, la vérité ne s'impose point d'autorité, elle triomphe par la persuasion. Elle n'en est pas moins objective pour cela. Voyez dans les arts. Là il n'y a nulle autorité externe et légale. C'est le sens interne du beau qui crée les chefs-d'œuvre ; c'est le sens interne du beau qui les reconnaît comme tels, et c'est le sens interne du beau qui se forme, se développe, s'épure dans le commerce avec ces chefs-d'œuvre. Cette action réciproque de l'objectif et du subjectif est une des lois du monde spirituel. Elle n'a rien de commun avec une autorité externe imposée d'office. Il en est de même dans le domaine religieux. Dieu nous parle par l'intermédiaire de ses messagers et par le témoignage immédiat de notre conscience. Il s'établit ainsi dans notre âme, entre la parole externe de Dieu et sa parole interne, un rapport vivant qui crée, développe, fortifie, purifie, éclaire notre vie religieuse, notre pensée, notre sentiment et notre volonté, et qui nous met à même d'entendre la voix de Dieu, de la comprendre de mieux en mieux, et de nous

y soumettre comme à notre seule autorité. Voilà comment nous entendons l'autorité de Dieu.

Dira-t-on que cette conception laisse trop de place au subjectivisme, à l'incertitude, à l'arbitraire? Nous ne nions pas que l'autorité du pape est quelque chose de beaucoup plus commode. C'est l'idéal du genre. Seulement le genre est faux, comme toutes ses imitations protestantes. Ce n'est pas ce qui est commode, simple ou opportun que nous avons à rechercher, mais ce qui est *vrai*. Or la vérité est complexe, et Dieu veut que nous fassions des efforts pour l'acquérir. Nous n'échapperons pas par quelque voie détournée aux difficultés qu'il nous appelle à surmonter. De même que notre pain quotidien, il nous faut gagner notre pain spirituel à la sueur de notre front. Mais nous savons aussi que Dieu est juste et bon, et qu'il ne nous demande rien qui soit au-dessus de nos forces. Il ne nous demande qu'une chose, c'est que nous soyons fidèles chacun avec les lumières qu'il nous a données, et que nous disions dans toute la sincérité de notre cœur : « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute ! »

(*Revue chrétienne*, 1892, n° 6. — Tirage à part.)

N° 4

UN DOUTE CONSOLANT

Un Père de l'Église a dit, en parlant de la chute d'Adam : « Heureuse faute qui nous a valu un tel Rédempteur ! » Je dirais volontiers de même du doute de l'apôtre Thomas : « Heureux doute qui nous vaut une telle consolation ! »

Thomas, lisons-nous dans l'évangile selon saint Jean, n'était pas avec les autres disciples lorsque Jésus leur apparut. Ceux-ci lui dirent : « Nous avons vu le Seigneur ! » Mais il leur répondit : « Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, si je ne mets mon doigt à la place des clous, et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai point. » Huit jours après, les disciples de Jésus étaient de nouveau réunis dans la même maison, et Thomas se trouvait avec eux. Jésus vint, les portes étant fermées, et, se présentant au milieu d'eux, leur dit : « La paix soit avec vous ! » Puis il dit à Thomas : « Approche ici ton doigt, et regarde mes mains ; avance aussi ta main, et mets-la dans mon côté ; et ne sois pas incrédule, mais crois. » Thomas lui répondit : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Jésus lui dit : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ! Heureux ceux qui croient sans avoir vu ! » (Jean 20, 24-29).

D'ordinaire, les orateurs de la chaire, en traitant ce

passage, portent l'attention de leur auditoire, d'une part, sur le blâme que Jésus adresse à Thomas à cause de son incrédulité, et, d'autre part, sur l'importance capitale du témoignage de cette nature sceptique à l'appui du fait de la résurrection du Christ. C'est sans contredit pour ces deux raisons que ce récit a été inséré dans le quatrième évangile. « Ces choses ont été écrites, dit l'auteur, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (Jean 20, 31). L'histoire de Thomas proclame avec une puissance incomparable le grand événement : « Le Christ est vraiment ressuscité ! » et elle nous exhorte avec une sainte insistance : « Croyez en lui, quoique vous ne le voyiez pas, car il vous conduit à la vie éternelle. »

Mais outre ce double enseignement, manifeste et bien intentionnel, il y a dans cette histoire encore une indication précieuse, à laquelle l'évangéliste n'a peut-être pas spécialement pensé et qui cependant se dégage nettement de son récit. C'est une leçon indirecte qui ne manque pas d'actualité et qu'il vaut la peine d'examiner de plus près.

Malgré les affirmations les plus énergiques de ses condisciples, Thomas a refusé de croire à la résurrection de Jésus. Il ne croira que lorsqu'il l'aura vu de ses yeux et touché de ses mains. Était-ce de l'incrédulité au sens mondain et irréligieux de ce mot ? Certes non. Thomas aimait Jésus de toute la force de son âme. C'est lui qui, voyant le danger auquel s'exposait Jésus en retournant en Judée, dit aux autres disciples : « Allons-y aussi, afin de mourir avec lui ! » (Jean 11, 16.) Il le suivra partout, il ne l'abandonnera pas (Jean 14, 5). C'est à Thomas que Jésus fait cette réponse bien

connue, qui est comme un résumé de l'Évangile : « Je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul ne vient au Père que par moi » (Jean 14, 6). Et après la mort du Maître bien-aimé, Thomas, se consumant dans sa douleur, semble s'être isolé ; il ne se trouve pas avec les autres disciples lorsque Jésus leur apparaît. Non, Thomas n'est pas un incrédule. Loin de là ! il appartient toujours encore et tout entier à son regretté Maître.

Mais voici que ses condisciples, pleins de joie, viennent lui annoncer : « Il est ressuscité ! Il est ressuscité ! » Ah ! c'est à ce moment qu'il nous aurait fallu pouvoir lire au fond de son cœur et y voir les sentiments les plus divers se rencontrer et se combattre ! Il est évidemment ébranlé. Il connaît Pierre, Jean, Jacques ; il sait que ces hommes sont incapables d'un mensonge. Mais n'auraient-ils pas été le jouet d'une illusion? Jésus ressuscité? Cela n'est pas possible ! Cela serait trop beau ! Au fond du cœur, il désire ardemment que cela soit vrai ; mais il ne peut y croire : « Si je ne vois dans ses mains les marques des clous, si je ne mets mon doigt à la place des clous, et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai point. »

Quelqu'un oserait-il soutenir qu'à ce moment Thomas avait cessé d'être un disciple du Christ, un enfant de Dieu? Je ne le pense pas. Personne ne songera à le classer parmi ces incrédules dont Jésus a dit : « Celui qui ne croira pas sera condamné. » Personne n'admettra que si, ce jour-là, Thomas avait été retiré de ce monde, il aurait été rejeté de Dieu. Son cœur n'a pas changé. Sa fidélité est inébranlable. Si Jésus revenait, il irait se jeter à ses pieds et se mettre corps et âme à son service. Mais, hélas ! il ne sait que trop bien que tout espoir est perdu. Jésus a expiré sur la croix ; son

sépulcre a été violé, son corps a disparu. Quant à croire que le cadavre qu'il a vu déposer dans la tombe est ressuscité, Thomas ne le *peut* pas.

Jésus-Christ n'a-t-il pas encore aujourd'hui de ces disciples? Ils le suivent en Galilée, en Judée; ils écoutent avec foi sa puissante parole; ils contemplent ses œuvres, son activité, son dévouement, sa vie tout entière avec une pieuse vénération; ils l'aiment d'un amour ardent; ils croient fermement à sa mission divine; ils voient en lui la manifestation de Dieu dans la chair; ils sont profondément et douloureusement remués à la lecture de sa passion et de sa mort; mais le récit de sa résurrection leur inspire des doutes invincibles.

Saint Pierre, saint Jean, saint Paul, saint Matthieu ont beau leur attester que Jésus est ressuscité, qu'il leur est apparu, leurs affirmations ne peuvent les convaincre, pas plus qu'elles n'ont convaincu Thomas; et cependant, de même que Thomas, ils ont pleine confiance en leur véracité. Leur doute serait-il plus coupable que celui de Thomas? Il l'est peut-être moins, car ils n'ont pas, comme Thomas, le privilège d'entendre des témoins oculaires. Le témoignage de Thomas lui-même ne leur parvient qu'indirectement.

Du reste, aucun des disciples de Jésus n'a cru les autres sur parole. La mort est un phénomène si émouvant, si unique et d'un caractère si absolu, qu'après avoir vu mourir et enterrer un homme, il nous en reste une impression telle que, pour croire à sa résurrection, il nous faut plus que le témoignage de personnes véridiques. Ce fut le cas chez les disciples après la mort de Jésus. Le Ressuscité était apparu à Marie-Madeleine. « Elle alla porter la nouvelle à ceux qui

avaient été avec lui, et qui s'affligeaient et pleuraient. Quand ils entendirent qu'il vivait, et qu'elle l'avait vu, *ils ne le crurent point* » (Marc 16, 9-11). Puis il apparut à Jeanne, à Marie, mère de Jacques, et à quelques femmes. Elles le racontèrent aux disciples, mais ceux-ci « tinrent ces discours pour des rêveries, et *ils ne crurent pas ces femmes* » (Luc 24, 9-11). Sur le chemin d'Emmaüs, Jésus apparut à deux de ses disciples, et après les avoir accompagnés dans le bourg, il se fit connaître à eux. « Ils revinrent l'annoncer aux autres, qui *ne les crurent pas non plus* » (Marc 16, 12. 13). Enfin nous avons l'histoire de Thomas, la plus caractéristique de toutes. Il est donc bien établi que la parole des témoins oculaires les plus dignes de foi n'a pas réussi à convaincre un seul des apôtres. Tous, ils n'ont cru à la résurrection du Seigneur qu'après l'avoir vu.

Cette méfiance extrême des disciples de Jésus, cette absence de crédulité est pour nous une garantie précieuse de la vérité de leur témoignage. On ne peut souhaiter des témoins plus sobres, plus circonspects. Aussi l'Église a-t-elle raison de blâmer ceux qui refusent de se rendre à leur témoignage. Elle ne fait, en cela, que suivre l'exemple de Jésus, qui fit des reproches à ses disciples « parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité » (Marc 16, 14). C'est une parole de blâme, sous une forme bien douce il est vrai, que Jésus adresse à Thomas, quand il lui dit : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ! Heureux ceux qui croient sans avoir vu ! »

Mais ce blâme devra garder dans l'enseignement de l'Église, le caractère affectueux, bienveillant que Jésus lui a donné, et ne pas se transformer en condamnation. Si nous voulions condamner ceux qui, tout en

aimant et en vénérant Jésus-Christ, conservent des doutes au sujet de sa résurrection, nous serions infidèles à l'esprit du Seigneur. L'Église, sous ce rapport, ne lui a pas toujours été fidèle. Elle a trop souvent confondu sous le terme d'*incrédulité* deux sentiments contraires.

Autre est le sentiment de celui dont le cœur est éloigné de Dieu et qui refuse de croire parce qu'il lui faudrait renoncer au péché et se convertir à Christ ; c'est là l'incrédulité au sens spécifique de ce mot, l'incrédulité entraînant la condamnation. Et autre est le doute de celui dont le cœur est brisé, dont la repentance est sincère, dont l'âme soupire après le Dieu vivant, dont les aspirations les plus intimes vont vers le Christ, mais dont l'éducation intellectuelle a été telle que, tout en désirant très sincèrement croire à la résurrection de Jésus, il ne peut arriver à une entière certitude. C'est le doute, ou, si l'on veut, l'incrédulité de Thomas.

Et qui d'entre nous pourrait dire que ce doute n'a jamais effleuré son esprit ? Il y a des faits psychologiques auxquels nul ne saurait se soustraire. Un de ces faits, c'est que, plus nous sommes séparés par l'espace et le temps d'un événement réputé miraculeux, moins nous sommes portés à y ajouter foi. Tout homme qui s'observe peut en faire la constatation. C'est une loi psychologique universelle. Et que cela nous plaise ou nous déplaise, le fait de la résurrection de Jésus n'échappe pas à cette loi.

Il y a plus. Les progrès remarquables des sciences naturelles dans notre siècle rendent l'esprit de l'homme cultivé de plus en plus inaccessible à l'idée du miracle au sens d'une infraction aux lois de la nature. Or, la résurrection d'un mort, quoiqu'elle puisse se faire in-

contestablement par la volonté du Créateur, se trouve cependant en dehors des lois de la nature telles qu'une expérience invariable nous permet de les observer. Il pourra donc rester un doute sur la résurrection de Jésus dans l'esprit d'un homme plongé dans l'étude des sciences naturelles, même s'il croit fermement à la vie du Christ auprès de Dieu, et si son cœur se sent sincèment et puissamment attiré vers lui.

Un autre vit dans l'étude de la psychologie et constate des hallucinations collectives, qu'il ne peut s'empêcher, quelle que soit sa piété, de rapprocher du récit des apparitions de Jésus à ses disciples. Rien, certes, ne lui prouve que ces hommes de sens rassis ont été l'objet d'une illusion ; mais le même soupçon était déjà venu aux apôtres, quand les femmes vinrent leur raconter que Jésus leur était apparu ; il n'est donc pas étonnant qu'aujourd'hui encore il puisse se présenter à l'esprit d'un vrai chrétien et lui inspirer les mêmes doutes.

L'historien, de son côté, peut être travaillé par des doutes de ce genre. Il a l'habitude de manier les parchemins, les vieux textes, les documents historiques, et la méfiance dans l'étude critique de l'histoire est une de ses vertus professionnelles. Il ne manquera pas d'appliquer ce même esprit critique à l'examen des livres du Nouveau Testament; et en présence de certaines divergences dans les récits relatifs à la résurrection de Jésus, il aura des hésitations inévitables, qu'une étude plus approfondie vaincra peut-être, mais qui peut-être aussi laisseront quelque trace d'incertitude dans sa pensée. Sa conviction, quoi qu'il en ait, ne sera pas absolue. Et cependant ses études lui ont appris, non seulement à connaître, mais à aimer et à vénérer Jésus-Christ, et à recevoir de sa bouche les paroles de

la vie éternelle. Non moins que Thomas, il est son disciple ; mais, non moins que Thomas aussi, il a des doutes.

Dans toute l'histoire, a-t-on dit, nul fait n'est mieux documenté que la résurrection de Jésus ; la nier, serait mettre en doute le témoignage historique en général. Il y a du vrai dans cette assertion. S'il est un fait historiquement établi, c'est la foi des disciples de Jésus en la résurrection du Maître ; et il n'est pas moins certain que cette foi se fondait sur l'apparition qu'ils avaient eue de Jésus après sa mort. Les épîtres de Paul sont, sous ce rapport, des documents de premier ordre. Paul a connu de très près Pierre, Jacques et d'autres apôtres et témoins oculaires de la résurrection de Jésus. Il a eu lui-même une apparition du Seigneur. Son témoignage nous a été conservé dans son intégrité et avec toute sa force de conviction. « Je vous ai enseigné, écrit-il aux Corinthiens, que Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures ; qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures ; et qu'il est apparu à Céphas (Pierre), puis aux douze. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois, dont la plupart sont encore vivants, et dont quelques-uns sont morts. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. Après eux tous, il m'est aussi apparu à moi, comme à l'avorton... Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et votre foi aussi est vaine. Il se trouve même que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre lui, qu'il a ressuscité Christ, tandis qu'il ne l'aurait pas ressuscité... Mais maintenant, Christ est ressuscité : il est les prémices de ceux qui sont morts. » (1 Cor. 15.) Toute la vie de l'Apôtre a

été un témoignage éclatant à l'appui de cette foi. La suspecter, reviendrait effectivement à mettre en doute ce qu'il y a de plus indiscutable dans l'histoire.

Que cette certitude inébranlable des apôtres est une très grande présomption en faveur de la vérité de la résurrection du Christ, cela va de soi. Le critique le plus exigeant n'y contredira pas; mais il ne confondra pas les deux faits, dont le premier seul est historiquement incontestable, tandis que le second a été l'objet du doute des apôtres eux-mêmes aussi longtemps qu'ils n'avaient pas vu le Ressuscité. La certitude de Pierre ne suffisait pas à Thomas, et la certitude de Thomas peut ne pas nous suffire. Nous sommes là dans un ordre de faits que la démonstration historique ne saurait atteindre.

C'est ici que la parole de Jésus à Thomas trouve son application : « Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru ! » Aujourd'hui, notre position diffère, non seulement de celle des apôtres, mais aussi de celle de leurs disciples immédiats. Ceux-ci, sous l'impression de la puissante parole des témoins oculaires, arrivèrent à la foi en Jésus-Christ par la foi en sa résurrection; nous, au contraire, arrivons à la foi en la résurrection du Christ par la foi en sa personne. L'enseignement de Jésus, sa vie, ses œuvres, sa mort, son influence bénie dans le monde à travers les siècles et sur notre propre âme font sur nous une impression telle, que, lorsque ses apôtres viennent nous annoncer : « Il est ressuscité ! » notre cœur répond par un *oui* confiant, et notre intelligence reconnaît que « le Saint n'a pu voir la corruption » (Actes 2, 27; 13, 35). Je crois aussi que l'Esprit du Christ, qui est l'Esprit de Dieu, ratifie cette foi dans notre cœur par

un témoignage immédiat. Heureux ceux qui ont cette foi qui se passe de la vue !

Mais il y a des natures de Thomas, sur lesquelles ces considérations ont peu de prise, et qui demandent pour croire, non à la foi des apôtres, dont ils ne doutent nullement, mais au fait même de la résurrection de Jésus, de stémoignages qu'aucun historien ne saurait leur fournir. Ce sont des esprits critiques qui ne se rendent qu'à l'évidence matérielle. Ils veulent voir de leurs yeux et toucher de leurs mains. Il leur faut des preuves historiques irréfutables. La moindre objection les impressionne et les trouble. Ils sont capables, après avoir lu ces lignes, de nous dire que l'histoire de Thomas pourrait bien n'être qu'une légende. Et cependant, comme Thomas, ils ne demandent pas mieux que de croire. Comme lui, ils souffrent de leur doute ; et ils se sentent d'autant plus malheureux que des chrétiens inintelligents leur représentent leur doute comme un mauvais fruit de leur cœur corrompu, comme un péché mortel, entraînant la damnation. Ils gémissent, ils luttent, ils cherchent à faire violence à leur pensée. Mais c'est en vain. Le doute ne les lâche pas ; et il leur enlève toute paix, toute joie, tout bonheur. Oui, disent-ils, heureux sont ceux qui croient sans voir; mais à moi, cela m'est impossible !

A ces âmes tourmentées nous présenterons l'histoire de Thomas par un côté qui ne peut leur inspirer aucune défiance. Ce récit exprime bien certainement la pensée et le sentiment de l'auteur du quatrième évangile, de ce grand et sympathique chrétien dont le cœur battait à l'unisson de celui de Jésus, et dont l'enseignement était celui de l'Église primitive dans ce qu'il avait de plus pur et de plus sublime. Eh bien, Jean, tout en

leur adressant un blâme, ne les condamne pas. Il reconnaît en eux de vrais disciples du Christ. Il les plaint de ne pouvoir croire les apôtres sur parole, mais il ne les renie pas, il ne leur refuse pas le nom de frères. Et nous avons l'assurance que dans ce récit, comme dans tout son évangile, il est l'interprète authentique de la pensée de Jésus lui-même.

Un jour viendra, pour eux comme pour Thomas, où leur doute sera confondu, et où ils verront le Ressuscité face à face. Et, le cœur débordant d'allégresse, ils s'écrieront : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Alors il les reprendra sans doute aussi et leur dira avec sa douceur et sa tendresse : « Parce que vous me voyez, vous croyez ! Heureux ceux qui croient sans avoir vu ! »

Croire au Ressuscité sans l'avoir vu, voilà l'idéal de la foi chrétienne. Mais pour celui dont la foi ne saurait atteindre à cette perfection et dont l'esprit est travaillé par des doutes, c'est une grande consolation de savoir que ces doutes ne l'excluent pas du royaume de Dieu, pourvu qu'il soit un vrai disciple de Jésus-Christ et qu'il serve son Maître avec l'amour et le dévouement d'un Thomas. Cet enseignement ressort clairement de l'histoire de Thomas ; et, tout en nous consolant nous-mêmes, quand un doute vient à traverser notre esprit, il nous apprend comment nous devons juger et traiter ceux qui doutent, si nous voulons être fidèles à l'esprit de Jésus-Christ.

(Revue chrétienne, 1893, n° 4.)

N° 5

CONCLUSION DU LIVRE

SUR LA THÉOLOGIE

DE

L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

Saint Paul a dit, en parlant de sa théologie, qu'elle n'a qu'un caractère fragmentaire, et que nous ne voyons la vérité que sous une forme symbolique, énigmatique, comme le reflet confus d'une image dans un miroir : Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι (1 Cor. 13, 12). Cette parole — que nous avons placée en tête de ce travail, et qui est notre devise théologique — est l'expression d'une profonde vérité, qui s'impose à notre esprit avec une puissance toujours grandissante et nous donne le calme, le courage et la joie du travail en présence des difficultés que les questions religieuses et théologiques accumulent devant notre pensée.

Certes, nous aspirons à la connaissance parfaite; mais plus nous avançons en expérience et en études, plus nous reconnaissons combien nous sommes éloigné du but, et nous nous résignons à ne jamais l'atteindre ici-bas. Une chose toutefois nous semble possible, c'est de bien poser les problèmes, et de montrer la direction

dans laquelle il faut travailler pour les résoudre. L'assurance de marcher dans la bonne voie est une grande satisfaction, qui doit, croyons-nous, suffire à l'ambition de tout vrai théologien.

La parole de saint Paul s'applique aussi à la théologie de l'Épître aux Hébreux. Certes, la conception théologique de l'auteur est remarquablement belle et puissante ; mais elle aussi porte les traces de son temps et de son milieu. C'est sous sa forme contingente et transitoire qu'il nous faut chercher la vérité éternelle dont elle est le reflet symbolique.

Quand nous allons au fond de l'Épître, nous y trouvons une préoccupation unique, dominant toute la pensée religieuse et théologique de l'auteur : la préoccupation du salut. C'est l'aspiration religieuse par excellence. « Que nous faut-il faire pour être sauvés ? » Toute l'Epître est une réponse à cette question.

Le salut comprend, aux yeux de l'auteur, deux moments : un moment négatif : le pardon des péchés ; et un moment positif : l'entrée dans le repos bienheureux que Dieu a réservé aux fidèles. L'un porte nos regards vers le passé, vers l'œuvre rédemptrice du Christ ; l'autre, vers l'avenir, vers la parousie du Seigneur et l'établissement du royaume messianique.

La rémission des péchés est la condition préalable de l'entrée dans le royaume messianique. De là, chez notre auteur, tout un groupe de considérations sotériologiques. A cette condition préalable se rattache, comme conséquence, un autre groupe de faits indispensables au salut : la persévérance dans la foi jusqu'au jour de la venue du Seigneur. Ces deux points de vue, que l'auteur mêle dans son écrit, mais qu'une analyse attentive permet de distinguer, nous présentent deux

faces de la même vérité religieuse. « Où il y a pardon des péchés, dit très bien Luther dans son petit Catéchisme, il y a vie et salut. » Examinons ces deux aspects de la doctrine du salut, d'abord séparément, puis dans leur rapport réciproque.

La question de la rémission des péchés a revêtu chez notre auteur une forme hébraïque très accusée. Il vit dans le symbolisme du culte lévitique ; il en accepte les prémisses et les conceptions fondamentales ; il ne fait que substituer le Christ au souverain sacrificateur, d'une part, et à la victime, d'autre part, et le ciel au temple de Jérusalem. L'idée religieuse et théologique elle-même n'a pas varié. « Sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission » (ch. 9, 22). C'est la notion rituelle du sacrifice sanglant.

Nous ne croyons pas nous tromper en disant que l'idée d'un sacrifice rituel est devenue absolument étrangère à la chrétienté de nos jours, et en particulier au protestantisme, qui ne célèbre plus le sacrifice de la messe. La théorie de l'Épître aux Hébreux peut encore trouver un accueil favorable chez les peuplades païennes qui offrent des sacrifices sanglants à leurs divinités. Là, elle répond à une conception religieuse actuelle, vivante ; elle parle à l'esprit, au cœur, à l'imagination ; elle trouve un écho dans les âmes. Dans nos Églises chrétiennes, au contraire, tout souvenir des anciens sacrifices, tant juifs que païens, a radicalement disparu, et on ne le fera plus revivre.

Est-ce à dire que la doctrine de l'Épître aux Hébreux ait perdu toute valeur ? Loin de là ! Elle est aujourd'hui, comme au premier jour, l'expression de la vérité. Seule la forme qu'avait revêtue cette vérité est devenue caduque. L'idée elle-même qui se trouve à la base du sacri-

fice rituel est vivante dans toute âme pieuse ; elle ne saurait s'effacer, car elle est le produit du témoignage interne de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme.

Quelle est cette idée ? Pour répondre à cette question, il nous faut approfondir la notion du sacrifice dans l'Ancien Testament.

D'une manière générale, le but du sacrifice est de gagner, au moyen d'une offrande, la bienveillance, la faveur de la divinité, ou d'écarter sa colère, son châtiment. Il est aussi, à l'occasion, un témoignage de reconnaissance. L'idée fondamentale est la même dans les sacrifices juifs et les sacrifices païens ; mais c'est en Israël, au foyer religieux du monde ancien, que cette forme du culte a trouvé son expression la plus parfaite. Nous pouvons donc, sans aucun inconvénient, négliger l'étude des sacrifices païens, et nous en tenir au point de vue israélite.

Deux faits importants pour notre étude se dégagent de l'examen des sacrifices de l'Ancienne Alliance. Le premier, c'est qu'il n'y a pas toujours eu des prêtres en Israël ; et le second, c'est qu'on a aussi offert à Dieu des sacrifices non sanglants.

A l'origine, chaque père de famille offrait des sacrifices. L'institution des prêtres lévitiques — d'après les données de la tradition aussi bien que d'après celles de la critique avancée — est de date relativement récente. L'ordre des prêtres n'est donc pas indispensable pour l'offrande d'un sacrifice ; il ne constitue pas un facteur essentiel dans cet acte religieux. Si nous voulons aller au fond de l'idée du sacrifice et en déterminer le caractère spécifique, nous devrons en éliminer la notion du prêtre, c'est-à-dire de l'intermédiaire obligatoire entre l'homme et Dieu.

Il en est de même pour la victime. Les Israélites offraient à Dieu en sacrifice des fruits et des animaux. Pour offrir un agneau, il fallait bien le mettre à mort; cette immolation était imposée par la nature des choses, mais elle n'avait qu'un caractère accessoire. Dans l'offrande des blés, il n'y avait pas d'effusion de sang, et cette offrande n'en était pas moins un sacrifice complet, parfait, agréable à Dieu.

Le prêtre et la victime sanglante ne sont donc pas des éléments constitutifs de la notion du sacrifice. Celle-ci consiste uniquement dans l'idée d'une *offrande* que l'homme fait à Dieu. L'homme offre à Dieu un don qu'il sait devoir lui être agréable. Et comme nous ne pouvons nous faire de Dieu qu'une représentation anthropomorphique, notre sacrifice consistera dans l'offrande d'une chose précieuse à nos yeux, et que, pour cette raison, nous considérons aussi comme précieuse aux yeux de Dieu. C'est là l'idée fondamentale du sacrifice.

Mais ce n'est qu'une idée générale, une abstraction. Dès qu'elle se réalise d'une manière concrète, elle revêt nécessairement une forme déterminée, et par là même contingente. Les offrandes des peuples primitifs ont un caractère primitif. Le laboureur offre les prémices de ses récoltes; le berger, les prémices de son troupeau. Dans les générations suivantes, l'acte originairement spontané devient, par suite de sa répétition, un *rite* qu'on s'attache soigneusement à accomplir selon la formule. Plus tard encore, le rite devient un *dogme*. Acte spontané, rite, dogme, voilà les trois phases successives de l'évolution des pratiques religieuses. Notre tâche est de retrouver sous cette triple manifestation la pensée fondamentale et éternelle, dont la source n'est pas dans

la nature humaine, mais en Dieu, s'affirmant par son esprit dans la conscience religieuse individuelle et collective.

C'est ce qu'a fait, à sa manière, l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Il a approfondi la notion du sacrifice lévitique. Il a considéré la forme légale du rite comme un symbole, comme une énigme, dont il importe de découvrir le sens caché. Il a vu la réalité sous le signe. Voici l'*autel :* c'est l'image prophétique de la croix du Christ. Voici le *grand-prêtre :* il préfigure le Christ lui-même. Voici la *victime :* c'est encore le Christ, qui s'immole pour la rémission des péchés du peuple. Voici le *saint des saints :* c'est le ciel, dans lequel le Christ ressuscité va offrir à Dieu ce qu'il a de plus précieux : sa vie, son propre sang. Notre auteur ne fait pas là, comme on pourrait être tenté de le croire, une simple comparaison, une adaptation ingénieuse. Non, c'est l'interprétation authentique du symbole, l'expression fidèle de la pensée fondamentale du sacrifice.

Que notre auteur, dans cette interprétation, se soit trouvé lui-même sous l'influence de son temps, de son milieu, de son éducation religieuse, cela est tout naturel. Il a, lui aussi, revêtu ses idées de la forme contingente de sa pensée. Nous avons vu dans quelle large mesure le philonisme avait déteint sur son esprit ; et nous nous garderons de lui en faire un reproche. Pas plus qu'un autre, il n'était soustrait aux lois de la psychologie. La forme dont il a revêtu sa théologie est, elle aussi, un symbole. Et de même qu'il en a usé en toute liberté avec la forme traditionnelle du culte lévitique, de même nous sommes autorisés à examiner sa propre conception théologique pour en dégager l'idée fondamentale, la vérité religieuse. Nous n'admet-

tons pas qu'on vienne, au nom de quelque théorie dogmatique, nous imposer la formule de l'Épître aux Hébreux.

*
* *

Oui, le Christ a offert à Dieu ce qu'il avait de plus précieux : sa propre vie. Voilà une vérité qui se dégage nettement de notre Epître. Et sous ce rapport, la mort du Christ exprime, en effet, l'idée *génératrice* du sacrifice rituel.

Mais nous avons vu que cette idée n'exige pas nécessairement une victime sanglante. L'homme peut sacrifier sa vie à Dieu sans mourir d'une mort violente. Sur ce point, la conception de notre auteur appelle un amendement.

Il y a plus. Quand nous y regardons de près, nous voyons que le Christ ne s'est pas immolé lui-même. Bien au contraire. Notre Épître, d'accord avec les Évangiles, nous apprend qu'il a supplié Dieu « avec grands cris et larmes » de le préserver de la mort (ch. 5, 7; comp. Matth. 26, 39. 42 et parall.). Et sa mort elle-même, loin d'avoir le caractère d'un sacrifice rituel, a celui d'une exécution judiciaire. Des soldats s'emparent de sa personne. Un tribunal le juge et le condamne. Un gouverneur païen le livre au bourreau. On le cloue sur un gibet infamant. Rien, dans cette mort, ne rappelle un service religieux. Elle porte le stigmate flétrissant de l'exécution d'un malfaiteur.

C'est ce côté infamant de la mort de Jésus qui a frappé saint Paul. Avant sa conversion, il a refusé avec indignation de reconnaître dans un supplicié le Messie d'Israël : « Maudit, dit l'Écriture, est celui qui est pendu au gibet » (Deut. 21, 23; Gal. 3, 13). La croix

était pour lui un objet de scandale. Et plus tard, après avoir eu l'apparition du Ressuscité, il s'est appliqué à découvrir dans le supplice du Christ la pensée miséricordieuse de Dieu. Il retient la parole de l'Écriture : « Maudit est celui qui est pendu au gibet », et, l'appliquant au Christ, il l'interprète : « Il a été fait malédiction *pour nous* » (Gal. 3, 13; Rom. 8, 3; 2 Cor. 5, 21). « *Pour nous* » signifie à la fois *à notre place* et *pour notre bien.* La seconde idée est la conséquence de la première (1). Voilà le point de départ de la notion paulinienne de la rédemption, c'est la notion de l'expiation substitutive.

Nous sommes là bien loin de la conception rituelle de l'Épître aux Hébreux. On peut même se demander si ces deux doctrines ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Nous ne le pensons pas.

Voici ce qui les distingue. L'Épître aux Hébreux considère la mort du Christ au point de vue du sacrifice de l'homme; saint Paul la considère au point de vue du jugement de Dieu.

Certes, le Christ a sacrifié sa vie à Dieu. Sous ce rapport la thèse de l'Épître aux Hébreux est une vérité incontestable. Mais n'aurait-il pu lui sacrifier sa vie sans verser son sang? Pourquoi le Christ a-t-il dû mourir? L'Épître aux Hébreux n'a pas de réponse satisfaisante à cette question; et ici intervient la solution de saint Paul. « La mort, dit-il, est le salaire du péché » (Rom. 6, 23); et il nous montre le Christ subissant ce châtiment à la place de l'humanité pécheresse, afin de lui acquérir le salut et la vie.

(1) Pour le sens précis de ὑπὲρ ἡμῶν dans la sotériologie paulinienne, voyez notre travail sur *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, p. 219 suiv.

On pourra aussi contester la valeur de cette interprétation. Mais plus nous méditons sur le sens de la mort dans l'humanité, plus nous arrivons à nous convaincre que toutes les explications naturalistes ne lui enlèveront jamais le caractère tragique qui la distingue du sommeil et nous fait voir en elle un châtiment divin. De même que dans la vie, il y a dans la mort une sphère qui est soustraite à la fatalité des lois de la nature : c'est le domaine mystérieux de la liberté ; et c'est dans ce domaine qu'il nous faut chercher et le sens de la vie et le sens de la mort, tout en reconnaissant pleinement la légitimité des recherches scientifiques sur les lois naturelles constituant le phénomène de la vie et de la mort dans l'humanité.

A ce point de vue supérieur, la vie n'est pas un simple produit de la force et de la matière, un fait purement chimique ; elle comprend aussi un facteur spirituel tenant de l'ordre des choses morales. Or, c'est dans cette sphère de la liberté que le péché — l'abus de la liberté — produit un trouble profond, qui, d'après l'ordre des lois morales, appelle une sanction. Cette sanction, au jugement de l'homme religieux, est la mort. La parole de saint Paul : « La mort est le salaire du péché », répond à un postulat de la conscience morale. Séparé, par le péché, de Dieu qui est la source de la vie, l'homme périt comme une feuille arrachée de l'arbre. Il nous est parfois possible de toucher pour ainsi dire du doigt cette vérité, quand nous observons l'action malfaisante du péché dans la vie physique de l'humanité.

Quelle que soit la conception que l'on ait de la nature de l'homme, qu'elle soit moniste ou dualiste, la connexion intime de la vie spirituelle et de la vie maté-

rielle et leur action réciproque ne sont mises en doute par personne. Le penseur religieux ne saurait admettre que le péché, cette puissance pernicieuse, en entrant dans la vie morale de l'humanité, soit resté sans effet sur sa vie matérielle, et il se ralliera volontiers à l'assertion de Paul : « Par le péché la mort est entrée dans le monde » (Rom. 5, 12). Il fera peut-être des réserves scientifiques que Paul n'a pu faire de son temps ; il distinguera entre la mort considérée uniquement comme phénomène naturel, telle qu'elle aurait pu être dans le monde sans le péché et telle qu'à certains égards elle y est sans doute encore aujourd'hui, et la mort telle que le péché l'a faite et qu'elle se présente à nous dans son effrayante réalité. Il verra dans la mort de l'enfant de Dieu une victoire sur la mort elle-même (Jean 11, 25 ; 1 Cor. 15, 55), le rétablissement virtuel d'un état antérieur à l'entrée du péché dans le monde, le passage paisible de la vie terrestre dans une autre vie. « La mort est mon sommeil », chante Luther. (1) Il n'en reste pas moins que, telle qu'elle règne sur le genre humain, la mort apparaît aux yeux du penseur religieux comme l'expression d'un châtiment de Dieu.

C'est avec cette notion que nous nous plaçons devant la croix du Christ. Il souffre le martyre non seulement dans son corps, mais aussi dans son âme. « Mon Dieu, mon Dieu, s'écrie-t-il, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Ce n'est qu'au moment du dernier soupir qu'il retrouve son calme : « Père, je remets mon esprit entre tes mains. » Jésus a souffert la mort dans ce qu'elle a de plus tragique. Il nous est impossible de n'y voir aucune

(1) *Mit Fried und Freud fahr ich dahin, nach Gottes Wille ; getrost ist mir mein Herz und Sinn, sanft und stille. Was mir mein Gott verheissen hat : der Tod ist mein Schlaf worden.*

trace du châtiment qui caractérise la mort dans le monde.

Oui, Jésus aussi a subi la peine du péché. Cependant il n'était pas pécheur. C'est là du moins le témoignage de tous ceux qui ont vécu avec lui, pour autant que ce témoignage nous est parvenu. Nous ne saurions faire ici une étude sur la question de la sainteté du Christ. Qu'il nous suffise de mentionner deux faits que l'histoire établit avec une entière certitude. Le premier, c'est que la conscience de Jésus, dans la période de sa vie que nous connaissons, ne porte pas la moindre trace d'un péché. Et le second, c'est que tous ses disciples ont cru fermement à sa sainteté absolue. A ces témoignages historiques viennent s'ajouter pour nous des raisons d'ordre religieux et dogmatique, qui sont à la base de notre christologie et que nous indiquerons plus loin.

Comment concilier ces deux termes : Jésus n'a pas été pécheur, et cependant il a subi le châtiment du péché? Notre réponse est celle que nous trouvons déjà dans la conscience religieuse du peuple d'Israël en présence des souffrances imméritées des saints. « Il a porté nos souffrances, dit le second Ésaïe en parlant du Serviteur de l'Éternel, il s'est chargé de nos douleurs. Nous l'avons considéré comme puni, frappé de Dieu, et humilié. Mais il était blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités; le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris » (És. 53, 4. 5). Cette manière de voir était très répandue dans le judaïsme. Saint Paul se l'est appropriée. Nous nous l'approprions à notre tour. Elle est familière à la pensée scientifique et historique moderne.

Notre observation de la vie et notre étude de l'histoire

nous ont profondément convaincu de l'unité organique de l'espèce humaine, et de la solidarité de tous ses membres. Dans ce vaste organisme qui se maintient à travers les siècles règne la grande loi de la rémunération. Tantôt elle nous apparaît d'une manière frappante ; tantôt nous l'entrevoyons, nous la devinons ; tantôt elle nous échappe, sinon dans ses manifestations, du moins dans ses causes profondes, complexes et souvent très reculées.

L'une de ces manifestations est la souffrance de l'innocent : il expie les fautes des ancêtres, parfois des contemporains. Nous ne songeons pas à contester ce fait quand nous voyons un petit enfant victime de l'inconduite de ses parents. Il nous étonne et nous inquiète davantage, mais il n'est ni plus mystérieux ni moins incontestable, quand, dans la marche dramatique de l'histoire, nous voyons le juste châtié à la place du coupable. Et à nos yeux, le châtiment est une *expiation*. C'est là son sens intime. Nous repoussons toutes les conceptions du châtiment qui éliminent cette idée capitale, pour porter l'accent sur des éléments accessoires, tels que la correction ou l'intimidation.

La mort du Christ rentre dans cet ordre de faits. Le Juste, organiquement uni aux injustes, expie leurs péchés selon les lois de la solidarité. Voilà, croyons-nous, la vérité sur la mort du Christ. On peut reprocher à cette formule d'être bien générale. Nous ne le sentons que trop. Mais nous ne saurions aller au delà. Dès que nous essayons de serrer la question de plus près et d'entrer dans les détails, nous nous trouvons en présence de mystères que notre pensée est impuissante à pénétrer. Nous nous résignons, avec saint Paul, à ne voir la vérité que « confusément » ; mais ce que nous

voyons ainsi confusément, nous avons l'assurance que c'est la *vérité*.

Maintenant que nous avons reconnu avec l'Épître aux Hébreux que le Christ a sacrifié sa vie à Dieu, et avec saint Paul que sa mort avait un caractère expiatoire, il nous semble qu'il n'est pas trop difficile de concilier ces deux affirmations, ou plutôt de les compléter l'une par l'autre. Nous n'avons qu'à considérer que le Christ a été *fidèle à sa vocation* jusque dans la mort.

Il nous a donné lui-même, à ce sujet, une indication des plus précieuses : « Je suis le bon berger, dit-il ; un bon berger donne sa vie pour ses brebis » (Jean 10, 11). Un berger fidèle à sa charge expose résolument sa vie pour la défense de ses brebis. S'il meurt dans la lutte, il est mort par fidélité à sa tâche. C'est ce qu'a fait Jésus dans sa sainte mission auprès des pécheurs. En travaillant au salut des âmes, il a rencontré des ennemis acharnés, contre lesquels il est entré en lutte. Il n'a pas succombé volontiers, pas plus que le berger ne se donne de bon gré en pâture aux loups. Mais il n'a pas reculé ; et, fidèle jusqu'au bout à la mission dont Dieu l'avait chargé dans ce monde, il est mort sous les coups de ses ennemis. Il a sacrifié sa vie à Dieu, et il a expié, en mourant, les péchés qu'une mystérieuse solidarité avait fait converger sur sa personne. Ainsi se concilient saint Paul et l'Épître aux Hébreux.

Cela nous explique comment Paul, tout en conservant son point de vue, a pu appeler la mort du Christ un « sacrifice » agréable à Dieu (Éph. 5, 2). Littérairement parlant, il se sert d'une image, mais si nous allons au fond de la pensée, nous voyons que cette image exprime précisément ce qui constitue l'idée essentielle du sacrifice rituel : l'offrande à Dieu de ce que

nous avons de plus précieux. Nous n'irons pas jusqu'à dire que le choix de cette image nous révèle que la synthèse des deux points de vue s'était faite dans l'esprit de Paul ; mais il est certain que l'idée fondamentale de l'Épître aux Hébreux n'était pas absolument étrangère à sa pensée, tandis que nous ne voyons dans l'Épître aux Hébreux nulle trace de la conception paulinienne. C'est que Paul avait un esprit plus riche et d'une plus grande envergure que l'auteur de l'Épître.

* * *

La mort du Christ avait, aux yeux de ses disciples, une valeur exceptionnelle en considération du caractère exceptionnel de sa personne. Ici nous touchons à la question si grave et si délicate de la christologie.

Ni Paul ni l'auteur de l'Épître aux Hébreux n'ont connu Jésus pendant sa carrière terrestre. Paul l'a vu ressuscité. L'auteur de l'Épître aux Hébreux n'a appris à le connaître que par la tradition de l'Église. Aussi ne parlent-ils guère de sa vie, et mettent-ils tout l'accent sur sa mort et sa résurrection. Leur christologie nous fait connaître l'impression qu'a faite sur eux la personne du Christ ; et cette impression, ils la rendent au moyen des notions et des formules que leur fournissait leur éducation théologique. Nous avons vu que leur conception du Christ est sensiblement la même ; nous pouvons en négliger les divergences.

Un point capital, quoique purement négatif, c'est qu'ils n'enseignent, ni l'un ni l'autre, la divinité du Christ (la *divinité* au sens absolu de ce mot, au sens de la *déité*). Ce fait nous semble historiquement incontestable. Ils sont, tous deux, absolument monothéistes.

Leur Dieu est celui de l'Ancien Testament. Ils l'adorent, lui seul. Ils ne songent ni de près ni de loin à identifier Jésus-Christ avec Jéhovah. Et comme ils se sont trouvés, Paul surtout, en rapports fréquents et intimes avec les disciples immédiats de Jésus, et que jamais aucune controverse ne s'est élevée entre eux au sujet de la personne du Christ, nous devons en conclure que les Apôtres de Jérusalem ne croyaient pas non plus à la déité de leur Maître.

De nombreux indices confirment cette conclusion. Les Apôtres n'adoraient pas Jésus-Christ. Il n'y a, dans tout le Nouveau Testament, aucune trace de cette adoration. Nous ne pouvons admettre que les nombreux judéo-chrétiens de Jérusalem, dont Jacques disait à Paul qu'ils étaient « zélés pour la loi » et qui, par leur ferveur religieuse et leur assiduité au culte juif, avaient gagné « la faveur de tout le peuple » (Act. 21, 20 ; 2, 46. 47), aient *adoré* Jésus. Cela est contraire à toutes les données psychologiques et historiques. Quand Luc rapporte qu'ils étaient journellement dans le temple, et qu'ils « louaient Dieu » (αἰνοῦντες τὸν θεόν), il ressort clairement du contexte qu'ils continuaient, *comme par le passé et comme tous leurs concitoyens*, à adorer Jéhovah, le Dieu d'Israël. Jamais on ne les a soupçonnés de déifier ou d'adorer Jésus. Leurs ennemis les plus acharnés ne leur ont point adressé un tel reproche ; et nous savons combien les zélotes juifs étaient sensibles sur ce point.

Après avoir vu le Seigneur ressuscité, et après avoir reçu de lui la promesse qu'il resterait au milieu d'eux jusqu'à la consommation des siècles, les disciples crurent à sa présence invisible, et ils continuèrent à vivre et à parler avec lui comme avec une personne présente.

Ce commerce spirituel avec Jésus après son ascension n'était pas plus de l'*adoration* que ne l'avait été le commerce antérieur avec lui pendant sa vie terrestre. Comment se représentaient-ils sa vie au ciel et son mode de communication avec eux? Nos documents ne nous l'apprennent pas. Mais il n'y a qu'une exégèse manquant de sens historique qui puisse prendre pour de l'adoration les paroles que les disciples adressent au Christ exalté, assis à la droite de Dieu. Ils ne confondaient nullement Dieu avec son entourage. La distinction suprême que Dieu avait accordée au Christ en lui donnant la place d'honneur à sa droite, leur permettait de célébrer la gloire de leur Maître bien-aimé, surtout en face des Juifs qui l'avaient honni et crucifié; mais jamais ils n'eurent l'idée de l'assimiler à Jéhovah lui-même, au « seul souverain, roi des rois et seigneur des seigneurs, qui seul possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir, et à qui appartiennent l'honneur et la puissance éternelle (I Tim. 6, 16; comp. Gal. 1, 5; Rom. 15, 6; 11, 36; 16, 27; I Cor. 10, 31. Eph. 3, 21; Phil, 4, 20; I Tim. 1, 17; I Pierre 4, 11) (1).

N'identifiant pas le Christ avec Dieu, il n'ont pu enseigner l'incarnation de la divinité. L'idée d'un abaissement de Dieu et de son incarnation en Jésus est absente du Nouveau Testament. C'est une idée étrangère à la pensée apostolique. Dans la doctrine de Paul et de l'Épître aux Hébreux, celui qui s'incarne, le « Fils de Dieu », est un être préexistant, un esprit supérieur,

(1) Le commerce spitituel et permanent des premiers disciples avec leur Maître ressuscité fut mal compris par les épigones (comme il l'est encore par beaucoup de théologiens) et donna naissance à l'adoration du Christ, concourant ainsi dans une large mesure à parfaire et à maintenir le dogme de sa divinité essentielle.

le premier en date et en rang, issu de la puissance créatrice de Dieu, « l'aîné de la création » (Héb. 1, 6 ; Col. 1, 15 ; comp. Héb. 2, 11 ; 1 Cor. 8, 6 ; 2 Cor. 8, 9 ; Rom. 8, 29 ; Apoc. 3, 14). L'incarnation du chef hiérarchique des êtres célestes suffisait à la pensée d'un Paul ou d'un chrétien philonien pour leur notion de la rédemption (1). Leurs prémisses théologiques n'exigeaient pas que Dieu lui-même s'abaissât dans l'humanité. Ils n'ont pas posé la question : *Cur Deus homo?*

Mais cette question devait arriver à son heure. La pensée théologique, en suivant l'évolution de la pensée philosophique, ne pouvait s'arrêter à la christologie de Paul et de l'Épître aux Hébreux. Les ariens en furent les derniers et peu fidèles représentants (2). Avec Athanase une conception nouvelle de la personne du Christ et, en quelque mesure, de Dieu lui-même, triompha dans l'Église. La place du Fils n'est plus à la droite de Dieu (bien qu'on laisse subsister la formule traditionnelle), mais au sein de la divinité elle-même. Celle-ci est conçue comme constituée par trois « hypostases » ou « personnes » de même essence : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui forment ensemble le Dieu unique et suprême, la « Trinité ». C'est la seconde personne de la Trinité qui s'abaisse dans l'humanité. Le Fils s'est incarné dans le sein d'une vierge. Dieu s'est fait homme. Jésus-Christ est l'Homme-Dieu. Cette doctrine

(1) Nous ne croyons pas que la notion du *Logos* dans le quatrième Évangile soit sensiblement différente de la notion du *Premier-né* de Paul et de l'Épître aux Hébreux. Peut-être se rapproche-t-elle un peu plus de l'idée gnostique de l'émanation. Mais la doctrine de l'abaissement de Dieu lui-même et de son incarnation dans l'humanité ne se trouve pas plus dans le quatrième Évangile que dans les autres écrits du Nouveau Testament.

(2) Au seizième siècle, Michel Servet a essayé de faire revivre cette doctrine. Il l'a expié sur le bûcher.

a été ratifiée par les conciles œcuméniques et est devenue ainsi la doctrine officielle de l'Église, le dogme orthodoxe (1).

C'était un progrès sur la christologie paulinienne. Celle-ci ne pouvait survivre à ses prémisses philosophiques. Quand on eut cessé de croire aux éons, on dut abandonner l'idée de l'incarnation de l'un de ces esprits célestes. En luttant contre l'arianisme et en éliminant de la théologie chrétienne la notion d'un être inférieur à Dieu, s'incarnant en Jésus de Nazareth, Athanase a rendu un service signalé à l'Église. Il a rapproché Dieu de l'humanité. Il a montré Dieu en Christ.

Mais la formule d'Athanase porte, elle aussi, la marque de son temps. Elle est destinée à disparaître à son tour avec les prémisses philosophiques qui l'ont inspirée. Ce qui demeure, c'est l'idée religieuse dont elle est l'expression et dont elle a assuré le triomphe dans l'Église : la foi à la manifestation de Dieu en Jésus-Christ. Or, cette foi se fonde sur le témoignage de Jésus lui-même et de ses premiers disciples.

Nous ne pouvons donner ici que des indications sommaires. L'analyse complète de la personne du Christ nous échappe. Là aussi, nous ne voyons que « confusément », et nous devons renoncer à des formules précises.

Jésus, dans sa vie, dans son enseignement, dans sa mort, nous apparaît comme une manifestation de Dieu

(1) Pour l'histoire de la formation et de l'évolution du dogme christologique, voyez l'*Histoire des dogmes* de Harnack. Nous profitons de cette occasion pour exprimer à cet éminent théologien toute notre admiration et notre reconnaissance pour ce merveilleux ouvrage, qui est, à nos yeux, l'œuvre la plus remarquable qu'ait produite la théologie depuis la Dogmatique de Schleiermacher.

dans l'humanité, comme la révélation parfaite du Père céleste, comme l'expression vivante de la vérité dans l'ordre des choses morales et religieuses. Il a pu dire : « Moi et mon Père, nous sommes un » (Jean 10, 30). Sa parole est la parole de Dieu, sa volonté est la volonté de Dieu, son amour est l'amour de Dieu. Nous voyons en lui une union mystérieuse de Dieu et de l'homme. Cependant il n'a pas été une individualité hybride, une espèce de demi-dieu. Il a été un homme au sens complet de ce mot : un homme appartenant à une race, à un temps, à un milieu déterminés, un homme faillible dans le domaine des choses contingentes et terrestres, mais un homme dans lequel habitait la plénitude de l'esprit divin, un homme dont toute la vie était, qu'on nous permette la métaphore, imprégnée du Saint-Esprit.

« Il a été conçu du Saint-Esprit », dit, après les Évangiles de Matthieu et de Luc, le Symbole des Apôtres. C'est l'expression imagée qui répond le mieux à notre pensée. Les premiers chrétiens, sous l'influence de certaines croyances de leur temps, s'en sont servis pour rendre l'impression que la personne du Christ a faite sur eux. C'était la formule populaire. Au fond, saint Paul, saint Jean et l'auteur de l'Épître aux Hébreux n'ont fait que rendre la même idée de l'union du monde céleste et du monde terrestre, quand, en termes plus théologiques, ils ont parlé de l'incarnation du *Logos* ou du Premier-né. Et Athanase, à son tour, a confessé la même foi, en enseignant l'incarnation de la seconde hypostase de la divinité. Sous des formules différentes, à travers le Nouveau Testament et la doctrine de l'Église, nous trouvons toujours la même pensée fondamentale : l'union en Christ de Dieu et de l'homme.

Comment cette union s'est-elle opérée? C'est là un mystère qui dépasse notre pensée. Notre foi religieuse n'a pas besoin de se l'expliquer ; il lui suffit d'en reconnaître la réalité. Et notre théologie, malgré son désir d'aller au delà, est bien forcée de s'y arrêter. Dieu lui a fixé cette limite. Aucune spéculation ne saurait la franchir sans tomber dans de vaines rêveries. Que cela mécontente certains esprits qui demandent aux théologiens l'explication des choses inexplicables, nous nous en consolons sans peine. Ce n'est pas à nous que s'adressent leurs plaintes, c'est à Dieu, à qui il n'a pas plu de dévoiler entièrement le mystère. Quant à nous, nous bénissons Dieu de nous avoir révélé en Jésus-Christ sa sainte volonté et son cœur paternel.

Les documents historiques qui nous racontent la vie de Jésus sont suffisants pour nous donner une idée vivante de sa personne. Nous pouvons nous transporter auprès du prophète de la Galilée ; nous l'observons, nous l'écoutons, nous le suivons dans l'émouvante activité de son divin ministère. Il prêche la repentance et la foi à la bonne nouvelle de la proximité du royaume messianique. Ce royaume est déjà virtuellement présent dans tous les vrais enfants de Dieu, et il se manifestera avec éclat avant la fin de la présente génération. Toute la prédication de Jésus a une tendance eschatologique. Ses guérisons miraculeuses sont la manifestation anticipée du salut à venir et la légitimation divine du Sauveur. Il est le Messie promis par les prophètes et envoyé de Dieu pour l'établissement définitif du royaume de Dieu sur la terre. Tous ceux qui acceptent sa parole et se joignent au groupe de ses disciples entreront dans ce royaume. En d'autres termes, tous ceux qui croient en lui seront sauvés. La *foi* est la condition du salut.

Quand Jésus sollicite ses auditeurs de croire en lui, que leur demande-t-il ? Est-ce de croire qu'il a été conçu du Saint-Esprit? ou qu'il est l'incarnation d'un esprit supérieur? ou qu'il est la seconde personne de la Trinité? Nullement. Il n'y a pas trace, dans sa prédication, d'un tel enseignement. La foi qu'il demande à ses disciples, c'est la foi à sa mission divine, à la vérité de sa parole, à sa révélation de la pensée, de la volonté, des sentiments de son Père céleste ; en un mot, il leur demande de croire à sa personne telle que nous l'avons décrite (1).

Et qu'on veuille bien le remarquer : dans la pensée de Jésus, la foi en sa personne implique la foi en Dieu. En dernière analyse, ce n'est pas à la foi en sa personne, mais à la foi en Dieu qu'il attribue une vertu salutaire. Jésus a été aussi monothéiste que tous ses concitoyens. Il n'a pas songé à s'identifier avec Jéhovah. L'idée de se substituer à Dieu dans la vénération et la foi de ses adhérents est absolument absente de son esprit. A un homme qui l'avait appelé : « Bon Maître », il répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon! Dieu seul est bon » (Marc 10, 18 ; Luc 18, 19 ; comp. Matth. 19, 17). « Ma doctrine, déclare-t-il, n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé » (Jean 7, 16). Il ne se considère pas comme un but, mais comme un instrument, comme un moyen pour amener les hommes à Dieu. Ce qu'il recherche, ce n'est pas sa propre gloire, mais la gloire de Dieu (Jean 7, 18). S'il prêche la foi en sa personne, c'est parce que cette foi mène à Dieu et au salut. « Celui qui croit en moi, dit-il, croit non pas en moi,

(1) Nous recommandons au lecteur le bel ouvrage de M. H. Wendt sur l'enseignement de Jésus : *Die Lehre Jesu*, 2 vol., Goettingen, 1886 et 1890.

mais en celui qui m'a envoyé... La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jean 12, 44 ; 17, 3 ; comp. 14, 1). La foi au Messie, dans l'enseignement de Jésus, n'est qu'une forme spéciale de la foi en Dieu. Il en est de même dans l'enseignement de ses disciples. Chez tous les auteurs du Nouveau Testament, la foi en Dieu se spécialise dans la foi en Jésus-Christ.

*
* *

Quand nous étudions la foi en Jésus-Christ dans l'Eglise primitive, nous remarquons qu'elle a revêtu des formes variées, selon les individualités. Chaque homme élabore ses sentiments avec la tournure spéciale de son esprit ; il coule sa foi dans le moule de sa pensée. De là certaines divergences dont l'examen nous permet de distinguer dans l'enseignement apostolique deux types principaux. Tout en reconnaissant également en Jésus leur Sauveur, les uns voient son action salutaire surtout dans sa vie, et les autres, dans sa mort. Parmi les premiers se trouvent les disciples qui ont suivi Jésus pendant sa vie terrestre ; parmi les seconds, saint Paul et l'auteur de l'Épître aux Hébreux.

Nous considérons comme incomplète toute conception de l'œuvre rédemptrice du Christ qui néglige de tenir compte soit de sa vie, soit de sa mort. Sous ce rapport, la théologie de saint Paul et de l'Épître aux Hébreux nous paraît présenter de sérieuses lacunes. Les deux auteurs mettent l'accent pour ainsi dire uniquement sur la mort du Christ. Et, en cherchant à approfondir le sens de cette fin tragique, ils sont amenés à faire sur la valeur religieuse de la mort du Christ et sur

la vertusalutaire de la foi en lui des spéculations théologiques peu d'accord entre elles et présentant pour la pensée moderne de sérieuses difficultés.

Voici une de ces difficultés. Quand un homme expie une faute, soit la sienne, soit celle d'un autre, il n'expie qu'une faute commise dans le passé, et non une faute à commettre éventuellement dans l'avenir. Il en est de même pour les sacrifices rituels : ils n'ont qu'une vertu rétroactive et n'effacent point les péchés ultérieurs. En quelque sens qu'on entende l'expiation, celle-ci ne se rapporte qu'aux péchés commis avant l'acte expiatoire. C'est là une idée profondément gravée dans la conscience de l'homme.

Comment concilier ce fait avec la doctrine qui attribue à la mort du Christ une vertu rédemptrice *permanente*, effaçant les péchés commis, non seulement avant, mais aussi après sa crucifixion? Cette question, très naturelle, devait se poser dès les premiers jours pour les penseurs chrétiens, en particulier pour ceux qui concentraient l'œuvre rédemptrice du Christ dans sa mort. C'était un problème théologique à résoudre.

Nous avons vu la réponse de l'Épître aux Hébreux. L'auteur considère le Christ comme un sacrificateur officiant à perpétuité auprès du trône de Dieu pour chaque pécheur qui, par la foi, s'adresse à son saint ministère. Cette réponse est d'une grande simplicité et d'une netteté parfaite. Elle devait satisfaire les fidèles qui avaient été élevés dans la pratique des sacrifices rituels. Mais, à part l'idée subsidiaire de l'intercession, qui est indépendante de celle du sacrifice, elle ne répond plus sous cette forme à nos conceptions religieuses.

La théorie de Paul est à la fois plus complexe et plus profonde. Par la foi, dit-il, nous nous unissons mysti-

quement au Christ et nous participons virtuellement à sa mort et à sa résurrection ; c'est ainsi que son expiation devient notre expiation, et sa justice, notre justice. Le Christ est le second Adam, le chef de la nouvelle humanité, constituée, non par la descendance charnelle, mais par le lien spirituel de la foi ; et de même que les descendants du premier Adam héritent du péché et de la mort, de même les membres de la nouvelle humanité dont le Christ est le chef, ont part à la justice et à la vie.

Ici, nous nous trouvons sur le terrain de la solidarité. Nous avons déjà considéré la solidarité de l'espèce humaine au point de vue du péché, et nous en avons reconnu la vérité et la mystérieuse complexité. Paul nous la montre aussi au point de vue de la grâce, c'est-à-dire de la rémission des péchés. Les deux faits sont connexes. Si la solidarité dans le péché n'est pas contestable, la solidarité dans la grâce doit être également vraie. Or, c'est par la foi que se constitue la famille spirituelle des enfants de Dieu, dont le Christ est le chef et dont les croyants sont les membres. Et de même qu'entre Adam et sa famille charnelle il y a une communion de misères, de même il y a entre le Christ et sa famille spirituelle une communion de bénédictions.

Le croyant a le sentiment très net, que la foi établit entre les croyants un lien d'une nature particulière, essentiellement différent des autres liens qui peuvent unir les hommes entre eux. La foi n'est pas un simple produit des énergies naturelles de l'âme humaine ; elle est un fruit de l'action de l'esprit de Dieu, une création divine dans le cœur de l'homme ; nous pourrions l'appeler une conception du Saint-Esprit. Jésus dit du croyant : « Il est né de l'esprit » (Jean 3, 5-9). Jean dit

de lui : « Il est né de Dieu » (Év. 1, 13; 1re Ép. 2, 29; 3, 9-10; 5, 18). Paul l'appelle « une nouvelle créature » (Gal. 6, 15; II Cor. 5, 17; comp. Jacq. 1, 18). Le lien qui unit les croyants est le Saint-Esprit. Ils sont entrés par la « nouvelle naissance » dans une nouvelle humanité : l'humanité « régénérée », qui constitue, elle aussi, un organisme vivant, dans lequel règne la loi de la solidarité. « Celui qui s'attache au Seigneur, dit Paul, est avec lui un seul esprit » (I Cor. 6, 17). Les croyants sont les « membres du Christ », le « corps de Christ » (1 Cor. 6, 15; Éph. 1, 23). Ils forment tous ensemble « un corps » (1 Cor. 10, 17; Rom. 12, 5), « une plante » (Rom. 6, 5). « Je suis le cep, dit Jésus, vous êtes les sarments » (Jean 15, 5). C'est grâce à cette solidarité que le croyant participe aux fruits de l'œuvre salutaire que le Christ a accomplie dans sa vie et dans sa mort.

On peut discuter l'expression théologique que Paul a donnée à cette idée; on peut la trouver trop juridique d'une part, trop mystique de l'autre; quant au fait lui-même, nous le tenons pour conforme aux réalités du monde spirituel. Mais là encore il faut éviter de vouloir préciser. L'écheveau de la solidarité est trop embrouillé — dans le domaine du péché et dans celui de la grâce — pour qu'il nous soit possible d'en suivre et d'en dégager tous les fils. Qu'il nous suffise d'être assurés que par la foi nous participons effectivement à toutes les bénédictions de la solidarité avec le Christ et avec les membres de son corps spirituel.

C'est là aussi l'assurance qu'exprime, à sa manière, l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Il enseigne que par la foi nous participons à la rémission des péchés que le Christ nous a acquise par son sacrifice. Paul aurait dit : le sacrifice du Christ est imputé au croyant. L'idée

fondamentale est la même. Ainsi se concilient les deux conceptions. Nous nous trouvons toujours en présence de la doctrine du salut par la foi.

*
* *

Nous avons vu que, sans le dire explicitement, l'auteur de l'Épître aux Hébreux distingue entre la rémission des péchés et l'entrée dans le royaume messianique. Sa conception du sacrifice emportait cette distinction. Pour être reçu dans la maison du roi, il faut d'abord s'être purifié de ses souillures.

Considérée en elle-même, cette distinction se justifie parfaitement. Nous la faisons tous les jours. Elle s'impose dans un exposé didactique. Nous ne songeons pas à la critiquer. Mais ce que nous tenons à relever, c'est que nous ne trouvons pas chez notre auteur cette idée si féconde enseignée par Jésus, par Paul et par Jean, que l'homme, en obtenant la rémission des péchés, devient *immédiatement* citoyen du royaume des cieux. « Le royaume de Dieu, dit Jésus, est au milieu de vous » (Luc 17, 21). « Celui qui écoute ma parole et qui croit en celui qui m'a envoyé a la vie éternelle, et ne vient point en jugement, mais il passé de la mort à la vie » (Jean 5, 24). « Vous êtes ressuscités avec le Christ, dit Paul, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Col. 3, 1. 3). « Nous savons, affirme Jean, que nous sommes passés de la mort à la vie » (I Jean, 3, 14). Nous pourrions exprimer cette idée dans notre langue philosophique, en disant que la rémission des péchés donne le salut en *puissance*, mais non encore en *acte ;* ou bien, que par la rémission des péchés nous sommes *virtuellement* sauvés. Paul dit : « Nous sommes

sauvés *en espérance* » (Rom. 8, 24). C'est la même idée. Et c'est à ce point de vue qu'il faut se placer si l'on veut approfondir la sotériologie du Nouveau Testament et donner à la doctrine du salut par la foi toute son ampleur.

L'auteur de l'Épître aux Hébreux, si on l'avait un peu pressé, se serait sans doute rangé à cette manière de voir. Il aurait parfaitement accordé que le pardon des péchés nous ouvre *virtuellement* l'entrée du royaume messianique. Nous pouvons donc, sans nul inconvénient, appliquer, non seulement à l'entrée dans le royaume des cieux, mais aussi à la rémission des péchés (avec une simple restriction pour Jésus-Christ), ce que notre auteur dit des conditions du salut, et faire ainsi une synthèse qui est en parfaite harmonie avec la tendance générale de sa pensée.

Pour obtenir le salut final, il faut, d'après notre Épître, que celui qui est pardonné se confie pleinement aux promesses divines et reste inébranlablement attaché à l'Église. Cette ferme espérance et cette fidélité constituent, dans l'enseignement de l'auteur, la foi au sens restreint, nous pourrions dire au sens technique de ce mot (ch. 11, 1 ; 10, 38. 39).

Le Christ lui-même, malgré sa sainteté, a dû son salut à sa foi. Il est devenu ainsi le chef, l'idéal, le modèle des croyants. « Regardons, dit notre auteur, à Jésus, le chef et le consommateur de la foi (τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν), qui, en vue de la joie qui lui était réservée, a souffert la croix » (ch. 12, 2 ; comp. 3, 1). A ce titre, il est « le grand berger des brebis » (ch. 13, 20 ; comp. v. 7. 8) ; il marche à la tête de la « nuée des témoins » (ch. 12, 1).

La foi du Christ s'est manifestée avec éclat dans son

sacrifice. Jésus vit en Dieu, il vit pour Dieu, il lui donne son cœur, il lui sacrifie sa vie. Voilà la foi. Nous l'avons définie : *la consécration de l'âme à Dieu*, ou : *le don du cœur à Dieu ;* et par l'*âme* ou le *cœur* nous entendons notre *moi*, notre être tout entier. La notion de la foi et celle du sacrifice viennent se rejoindre ici.

Au fond, la doctrine du salut par un sacrifice offert à Dieu et la doctrine du salut par la foi sont deux conceptions identiques. L'auteur de l'Épître aux Hébreux l'a entrevu. « C'est par la foi, dit-il, qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn ; c'est par elle qu'il fut déclaré juste, puisque Dieu approuva son offrande » (ch. 11, 4). Cette doctrine est bien celle du salut par la *foi* et non par un acte de culte, quelque correct qu'il soit, mais dont la foi religieuse est absente (Caïn aussi a offert un sacrifice à Dieu). C'est la doctrine du salut par la foi *seule*.

Donner notre cœur à Dieu ; lui consacrer notre vie ; lui offrir en sacrifice ce que nous avons de plus précieux ; lui rester fidèles jusqu'à la mort ; nous en remettre entièrement, pour le pardon des péchés et le salut éternel, à sa divine miséricorde : voilà la foi religieuse, la foi qui nous sauve.

Par cette foi, nous devenons membres du corps spirituel des croyants, de la famille des enfants de Dieu unis organiquement entre eux par le Saint-Esprit, de l'humanité régénérée dont Jésus-Christ est le chef ; et nous participons, conformément aux lois mystérieuses de la solidarité, aux biens et aux maux des membres de ce corps, tout particulièrement aux mérites du Christ, à sa vie sainte, à sa mort expiatoire, à sa glorieuse résurrection. Et, si nous persévérons jusqu'à la fin, nous vivrons éternellement avec lui et avec tous les enfants

de Dieu dans le séjour bienheureux que Dieu a réservé à ceux qui lui ont donné leur cœur et qu'aucune mort ne peut séparer de « celui qui *est* », de l'*Eternel*, source de toute vie et de toute félicité.

Pour parvenir à ce salut, il n'est nullement nécessaire de s'en expliquer tous les mobiles divins, de connaître tous les faits de sa réalisation historique, de se rendre compte de toutes les conditions de sa réalisation subjective, d'en pénétrer les raisons dernières et d'en approfondir les mystères insondables. Dieu a pourvu tout. Il ne nous demande qu'une chose : *notre cœur*. Quant à *comprendre* les voies du salut, chacun s'y appliquera de son mieux. C'est ce qu'ont fait les Apôtres ; c'est ce qu'a fait l'auteur de l'Épître aux Hébreux ; c'est ce qu'ont fait les Pères de l'Église et les Réformateurs. Nous le faisons à notre tour. Et nous le faisons, l'âme en repos, car nous avons l'assurance qu'aucune ignorance, aucune erreur intellectuelle, aucune « hérésie » ne peut nous ravir le salut, si notre cœur est à Dieu.

*
* *

Notre définition de la foi caractérise celle-ci dans sa nature, dans son essence ; elle dit ce qu'est la foi *en soi*, la foi toute nue. Mais dans la vie concrète, la foi n'existe pas à cet état pur et simple ; elle revêt chez chaque individu une forme déterminée. Elle se spécialise.

C'est pour avoir méconnu cette spécialisation de la foi, que bien des théologiens se sont mépris, sinon sur le sens intime de l'Évangile, du moins sur telles de ses manifestations particulières. Une étude attentive de l'Epître aux Hébreux nous met en garde contre ce danger.

La foi de Jésus-Christ s'est spécialisée dans sa fidélité à sa vocation (ch. 3, 2). La foi de notre auteur, revêtant trois formes connexes, se traduit par la foi en Jésus-Christ (ch. 10, 22), la confiance dans les promesses divines (ch. 11, 1) et l'attachement fidèle à l'Église (ch. 10, 39). C'est sous cette triple forme qu'il s'applique à la cultiver dans le cœur de ses lecteurs.

Au chapitre 11 de l'Épître, il nous apprend que la foi peut s'exprimer sous des formes bien variées. Autre est la foi d'Abel, autre celle de Noé, autre celle d'Abraham, autre celle de Moïse, autre celle de Rahab, autre celle de Samuel et des prophètes, autre celle des martyrs qui ont souffert les plus cruels supplices pour rester fidèles au peuple de Dieu.

Les Évangiles nous montrent d'autres manifestations, aussi diverses qu'authentiques, de la foi, depuis la foi toute rudimentaire de la femme cananéenne jusqu'à la foi si riche et si profondément mystique du disciple bien-aimé. La foi se spécialise toujours ; elle le fait librement, spontanément, parfois inconsciemment, brisant souvent, et sans s'en douter, les moules de la tradition ecclésiastique. Elle prend, à l'occasion, des formes qui peuvent nous paraître étranges. Si elle est sincère, elle n'en est pas moins agréable à Dieu. « Femme, ta foi est grande, dit Jésus à la Cananéenne — une pauvre païenne, sans doute encore idolâtre — qu'il te soit fait comme tu le désires » (Matth. 15, 28). « En vérité, dit-il à ses disciples en parlant de la foi du centurion païen, je n'ai pas trouvé une telle foi en Israël ; aussi je vous assure que bien des gens viendront de l'Orient et de l'Occident et seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux, tandis que les fils du royaume seront jetés dehors, dans les ténèbres, où il y

aura des pleurs et des grincements de dents » (Matth. 8, 10-12). Sous ce rapport, le témoignage de Jésus est absolument décisif. Nous ne saurions trop porter l'attention sur cet enseignement si précieux et si fréquemment méconnu.

Selon les circonstances, la foi revêt chez le même individu des formes différentes. Abraham, obéissant à Dieu et se confiant à sa direction, quitte sa patrie, sans savoir où il doit aller, pour se rendre dans le pays que Dieu lui montrera. Plus tard, malgré sa vieillesse et celle de sa femme, il croit à la parole de Dieu qui lui annonce la naissance d'un fils et lui promet une postérité nombreuse comme les étoiles du ciel et le sable de la mer. Plus tard encore, sur un ordre divin, il s'apprête à sacrifier son fils unique, sans perdre sa foi en la promesse qui lui a été faite, et dans la pleine persuasion que Dieu a aussi le pouvoir de ressusciter les morts (Hébr. 11, 8-19). L'auteur aurait pu multiplier ces exemples. A chaque moment de notre vie, les circonstances offrent à notre foi la forme tantôt traditionnelle, tantôt libre, dans laquelle elle doit s'incarner selon la volonté de Dieu.

La notion de la nouvelle Alliance succédant à l'ancienne Alliance apporte à la conception religieuse de notre auteur un complément important. Elle exprime, dans son sens intime, la grande vérité de l'évolution de la foi religieuse à travers les siècles. La venue du Christ marque dans cette évolution un moment capital, mais non une rupture; elle amène le culte imparfait des Israélites à la perfection. Le christianisme est le fruit de l'évolution du judaïsme.

Dans un opuscule publié il y a quelques années (1),

(1) *Réflexions sur l'Évangile du salut*, Paris, 1879.

nous avons étudié l'évolution de la doctrine du salut par la foi dans l'Écriture sainte et dans l'Église chrétienne. Nous avons reconnu les premières traces de cette doctrine dans le mosaïsme, son développement dans la prédication des prophètes, sa révélation parfaite par Jésus-Christ, son expression théologique chez saint Paul et chez Luther, son rôle important dans l'enseignement religieux contemporain.

Chez les patriarches et dans le mosaïsme, la foi se confond avec l'obéissance à la parole de Dieu. Les prophètes enseignent le salut par la crainte de Dieu et la fidélité à Jéhovah. Jean-Baptiste prêche le salut par la repentance. Jésus-Christ, avec l'autorité de sa parole divine, a mis l'accent sur la *foi* comme condition du salut. « Ta foi t'a sauvé! » Voilà le fondement de sa prédication, la substance de son Évangile. Saint Paul, dans ses discussions avec les chrétiens judaïsants, s'est appliqué à démontrer que l'homme est sauvé par la foi seule, et non par les prescriptions rituelles de la Loi. Luther a combattu le semi-pélagianisme catholique en enseignant le salut par la foi, et non par les bonnes œuvres. La théologie protestante contemporaine a le mérite d'avoir mis en lumière les erreurs de la vieille notion catholique de la foi, qui, identifiant la foi et les croyances, fait dépendre le salut de l'adhésion intellectuelle à un certain nombre de faits et de doctrines officiellement accrédités par l'Église.

Cette notion intellectualiste, qui a trouvé son expression la plus caractéristique dans le Symbole *Quincunque* (1), a aussi pénétré dans le protestantisme. Le rôle

(1) Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. Fides autem catholica haec est, ut

important, mais essentiellement pédagogique, de la pure doctrine de l'Évangile dans la formation de la foi religieuse, a amené nos anciens théologiens à attribuer à la croyance elle-même, lorsqu'elle est correcte, une vertu salutaire, et à confondre les erreurs de la pensée avec l'incrédulité. C'est la vieille identification catholique de la foi et de la croyance. Au lieu d'enseigner la justification par la foi seule, on enseignait la justification, non seulement par la foi religieuse, mais aussi par les croyances orthodoxes.

Le vieux libéralisme a eu le sentiment de cette erreur. Mais comme il avait lui-même la notion catholique de la foi et qu'il confondait la foi et la croyance, il en est arrivé, dans sa réaction, à substituer à la doctrine du salut par la foi, la doctrine du salut par l'amour de Dieu et du prochain. C'était un retour au pélagianisme, une confusion de l'*Évangile* qui nous fait connaître les conditions de la rémission des péchés, avec la *Loi* qui se résume dans le commandement de l'amour de Dieu et du prochain.

A cette double erreur nous avons opposé, dans la brochure mentionnée, la doctrine du salut par la *foi*, et *non par les croyances*. Cette vérité, qui alors a scandalisé bon nombre de théologiens, semble s'être frayé sa voie dans le monde protestant. Voici comment nous avions résumé nos conclusions.

« L'erreur de l'ancienne orthodoxie et du libéralisme peut se formuler ainsi : d'un côté, la doctrine du salut

unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. *(Suit un exposé scolastique très détaillé du dogme de la Trinité. Le Symbole, à la fin, répète la formule de condamnation)*... Haec est fides catholica ; quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

par la foi et les croyances, et de l'autre, la doctrine du salut par l'amour de Dieu et du prochain ; et si nous considérons les deux tendances dans leurs extrêmes : d'un côté, la doctrine du salut par les croyances, et de l'autre, la doctrine du salut par la charité. Des deux côtés, nous devons constater une grave altération de la doctrine évangélique du salut par la foi seule.

« En face de cette double erreur, nous posons le dogme du salut par la foi, *indépendamment des croyances.*

« La nécessité de la foi, nous la maintenons en face du libéralisme. Ce n'est pas l'amour, c'est la foi qui nous sauve. La foi est aussi absolument nécessaire qu'absolument suffisante.

« Quant à la nécessité de l'adhésion aux dogmes orthodoxes, nous la nions en face de l'ancienne orthodoxie. Ce qui nous sauve, c'est la foi, et non l'acceptation de tel ou tel dogme, quelque vrai qu'il soit ; et ce qui nous perd, ce n'est pas telle ou telle croyance erronée, mais l'incrédulité.

« Nous affirmons le *sola fide* dans toute sa teneur. Le *sola,* nous l'opposons aux anciens orthodoxes ; le *fide,* nous l'opposons aux libéraux.

« Cette doctrine (nous l'avons appelée le *fidéisme*) est, selon notre intime conviction, la conception vraie et le développement normal, conforme aux dispositions actuelles des esprits et répondant aux besoins des temps modernes, du dogme de la justification par la foi. »

Notre étude de l'Épître aux Hébreux nous a absolument confirmé dans cette conviction. Sa notion de la foi salutaire répond entièrement à nos vues. Sa doctrine est tout aussi éloignée de l'intellectualisme de l'ancienne orthodoxie que du moralisme de la tendance libérale. L'auteur se maintient rigoureusement sur le

terrain religieux. Il ne voit de salut que dans la foi religieuse, dans le don du cœur à Dieu. Nous trouvons dans son écrit l'Évangile éternel sous une des formes les plus belles qu'il ait revêtues dans l'histoire.

(Paris, Librairie Fischbacher, 1894.)

N° 6

LA CROYANCE ET LA FOI

Dans son gracieux compte rendu de mon travail sur la théologie de l'Épître aux Hébreux, M. le pasteur Molines a présenté quelques observations sur ma conception de la Doctrine du salut par la foi. Des objections analogues m'ayant été faites de divers côtés, je me sens appelé à expliquer ma pensée, afin d'éviter des malentendus.

Déjà en 1879, dans mes *Réflexions sur l'Évangile du salut*, j'ai cherché à établir que, d'après l'enseignement des Saintes-Écritures, le salut de l'homme dépend, non de ses croyances, mais de sa foi religieuse, c'est-à-dire de la consécration de l'âme à Dieu. Cette conception, à laquelle j'ai donné le nom de *fidéisme* et que je n'ai fait que reproduire dans mon travail sur l'Épître aux Hébreux, est à mes yeux la notion primitive quant au fond, et le développement normal quant à la forme, du dogme évangélique de la justification par la foi.

La formule : « le salut par la foi, *indépendamment des croyances* » a provoqué des critiques. Je reconnais qu'étant donnée la malheureuse confusion de la foi et de la croyance qui a cours dans l'Église catholique et qui a aussi pénétré dans le protestantisme, cette for-

mule peut prêter à malentendu. Je crois néanmoins devoir la maintenir pour bien accentuer l'antithèse.

La doctrine protestante du salut par la foi *et non par les bonnes œuvres* a aussi été mal interprétée et l'est encore. Nous n'en maintenons pas moins cette formule, pour marquer notre opposition à la doctrine catholique du salut par des œuvres méritoires. Voulons-nous dire par là que l'homme est sauvé par une foi sans œuvres? Nullement. Les bonnes œuvres sont le fruit de la foi. Il n'y a point de vraie foi sans bonnes œuvres. Mais ce qui nous sauve, ce ne sont pas ces œuvres, mais la foi qui les engendre. La conviction de tout protestant éclairé est arrêtée sur ce point.

J'ai l'assurance qu'il en sera de même pour la doctrine du salut par la foi indépendamment des croyances, lorsque la lumière se sera entièrement faite sur cette vérité.

Loin de méconnaître l'influence des idées sur les sentiments, la vie, la conduite de l'homme, je considère les idées comme un des plus puissants facteurs dans la marche de l'humanité vers le bien ou vers le mal. Leur importance pédagogique ne saurait être exagérée. Les doctrines justes et vraies produisent des effets salutaires; et les doctrines fausses exercent une influence néfaste dans tous les domaines de la vie individuelle et sociale. Voilà pourquoi j'accentue dans mon travail « le rôle important de la *pure doctrine de l'Évangile* dans la formation de la foi religieuse » (page 287).

Mais j'ajoute que ce rôle est « essentiellement *pédagogique* ». Je veux dire par là que son but est de produire chez l'homme une détermination personnelle. Cette détermination est la *foi*, le don du cœur à Dieu.

Et c'est cette foi qui nous sauve, et non l'instrument, quelque précieux qu'il soit, qui a servi à la produire.

« Certes, dis-je, la foi implique une croyance ; mais ce que l'Épître aux Hébreux prêche comme *condition du salut*, ce n'est pas cette *croyance*, mais la détermination du cœur produite par l'assurance que cet enseignement est la vérité. La vérité salutaire réside, non dans la croyance, mais dans le mouvement du cœur qui, sous l'influence de la croyance, de la conviction intime, se donne à Dieu » (page 145).

Qui de nous n'a pas des idées erronées ? Si la rectitude des croyances était indispensable pour le salut, qui serait sauvé ? Nous serions voués, sous ce rapport, à la plus cruelle incertitude, à un trouble analogue à celui dont souffrait Luther lorsqu'il cherchait le salut par les bonnes œuvres, sans jamais arriver à l'assurance d'en avoir fait assez pour contrebalancer ses péchés.

Il est incontestable que ce sont les vérités, et non les erreurs, qui produisent en nous de bonnes déterminations. Mais ces déterminations sont psychologiquement distinctes de nos croyances ; et ce qui décide de notre sort, ce qui nous sauve ou nous perd, ce sont les dispositions de notre cœur, et non les vérités ou erreurs de notre intelligence. Les grands-prêtres, Anne et Caïphe, avaient certainement des croyances plus correctes que la femme cananéenne ou le centurion païen dont Jésus a guéri les malades et dont il a exalté la foi. S'il s'était agi de mettre par écrit les vérités religieuses, les révélations divines, la confession de foi orthodoxe, il n'est pas douteux que la doctrine des grands-prêtres eût été plus pure que celle de ces deux païens, probablement encore idolâtres. Il n'en est pas moins vrai que c'est à ces païens que Jésus a donné la palme de la foi.

Leurs nombreuses erreurs ne les avaient pas empêchés de se laisser gagner à la foi salutaire par l'influence bénie qu'a exercée sur leur cœur leur connaissance, encore bien imparfaite mais essentiellement vraie, du Christ.

On pourra dire, si l'on veut, que c'est la connaissance de cette vérité qui les a sauvés ; et nous n'y contredirons pas. L'important est de s'entendre. Tel homme peut avoir cette même connaissance du Christ, sans la laisser agir sur son cœur ; elle ne produira pas la foi. Et en ce cas, sa connaissance, quelque vraie qu'elle soit, ne le sauvera pas. Tel autre, au contraire, se laissera impressionner par une parole de Dieu, qui touchera son cœur et produira la foi ; et il sera sauvé malgré les erreurs, peut-être nombreuses et graves, qu'il peut encore avoir dans son intelligence. L'un se perd, malgré ses croyances orthodoxes, par son incrédulité ; l'autre est sauvé, malgré ses erreurs, par la foi.

Quant à l'objet de la foi, quelles que soient les formes que celle-ci revêt dans son expression concrète, il est toujours le même. « Le seul objet de la foi est Dieu ; l'incrédulité consiste dans l'éloignement du Dieu vivant » (page 129). Je me suis longuement expliqué sur ce point dans mon travail.

Évitons les confusions. Il s'agit de distinguer les causes et les effets. La doctrine de l'Évangile a une incomparable valeur pédagogique ; et sous ce rapport, il est de notre devoir de veiller à sa pureté. Mais le salut de l'individu dépend uniquement de sa détermination personnelle, du mouvement de son cœur vers Dieu, de sa *foi*. Les croyances produisent la foi : elles sont une *cause ;* les bonnes œuvres découlent de la foi :

elles sont un *effet ;* mais ce qui nous sauve, c'est la foi elle-même, et non les croyances qui la produisent, ni les œuvres qui en découlent. Rendons-nous bien compte de cette distinction, et nous reconnaîtrons que la doctrine du salut par la foi *indépendamment des croyances* est absolument conforme à l'enseignement de notre Seigneur Jésus-Christ et de l'Église primitive.

(*Église libre,* 1894, N° 26.)

N° 7

LA NOTION BIBLIQUE

DU

MIRACLE

(Leçon d'ouverture, faite à la rentrée de la Faculté de théologie protestante de Paris, le 5 novembre 1894.)

Les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament racontent un grand nombre de miracles, de prodiges, de phénomènes extraordinaires, contraires au cours naturel des choses. Je voudrais examiner avec vous l'idée que les auteurs sacrés ont attachée à ces faits miraculeux, et les enseignements qui s'en dégagent pour notre vie religieuse.

Il va de soi que je ne puis faire ici une énumération, même sommaire, de ces miracles ; je dois les supposer connus. Je n'essaierai pas non plus d'en donner la classification ; car la notion du miracle est toujours la même, qu'il s'agisse de l'apaisement d'une tempête, de la guérison d'un malade, d'une pêche miraculeuse, ou de l'extermination d'une armée ennemie. Tous ces faits rentrent dans le même ordre d'idées ; les écrivains sacrés ne distinguent pas divers genres de miracles ; et je ne crois pas que, pour notre étude, il y ait lieu de faire aucune distinction. Au fond, tous les miracles sont des miracles physiques.

Nous pouvons aussi négliger les questions chronolo-

giques concernant la date de la rédaction des écrits bibliques, car l'idée du miracle ne varie pas de la première page de la Genèse à la dernière page de l'Apocalypse. Sous ce rapport, la foi des Apôtres a été la même que celle de Moïse et des prophètes.

Enfin, nous n'avons pas à nous occuper de l'historicité de ces récits. Je ne sais si les murs de la ville de Jéricho se sont écroulés au son des trompettes des Israélites, mais ce qui est certain, c'est que le narrateur biblique a cru à cet événement miraculeux; et c'est *sa notion, à lui*, sa conception du miracle que nous avons à étudier.

Il me faut encore délimiter et préciser mon sujet. Si j'avais à faire un travail complet sur le miracle dans l'Écriture sainte, je rechercherais les conditions dans lesquelles se sont produits les divers miracles, les causes très variées qui les ont sollicités, les effets qu'ils étaient appelés à produire, et je m'appliquerais à en découvrir ce qu'on pourrait appeler les lois psychologiques ou physiologiques. Mais une telle étude dépasserait de beaucoup les cadres d'une leçon. Je dois me borner à examiner cette question spéciale, mais capitale : Qu'est-ce que le miracle d'après la Bible? comment les auteurs sacrés l'ont-ils compris? quelle est l'idée qu'ils y ont attachée ?

Pour nous faciliter la tâche, commençons par examiner de plus près quelques-uns de ces récits miraculeux. Je pourrais, à la rigueur, n'en étudier qu'un seul; car si l'on a bien compris l'un, on les comprend tous. Ils ne diffèrent entre eux que par les détails. La notion fondamentale reste la même. Cependant je crois qu'il y a pour nous avantage à en examiner tout un groupe, d'autant plus que l'un des auteurs nous y sollicite.

Saint Matthieu, par un procédé de rédaction particulier, a l'habitude de coordonner les faits, de les disposer par groupes du même ordre. Après les récits de la naissance de Jésus et de l'activité de Jean-Baptiste, il réunit les discours de Jésus en un groupe, dans le sermon sur la montagne ; puis il passe aux miracles et en rapporte toute une série. Les chapitre 8 et 9 de son Evangile sont consacrés à cet exposé. L'auteur y raconte douze miracles et de nombreuses guérisons dont il parle en termes généraux. Jésus, dit-il, parcourait les villes et les villages, prêchant la bonne nouvelle du royaume de Dieu et guérissant tous les malades qu'on lui amenait (1).

Une énumération rapide suffira pour nous rappeler ces récits. Jésus, sans employer aucun remède, rien que par la puissance de sa parole, guérit un lépreux, deux paralytiques, deux aveugles, deux démoniaques, un homme muet, une femme malade de la fièvre, une femme souffrant d'une perte de sang, il calme une tempête, il rappelle une morte à la vie. Voilà sur quelques pages une accumulation de faits miraculeux, qui attirent pour ainsi dire intentionnellement notre attention et s'offrent spontanément à notre étude. Quelle est dans ces pages la notion du miracle ?

Nous en trouvons un exposé qu'on pourrait appeler didactique, dans l'histoire du centenier (2). Le serviteur du centenier est malade, et celui-ci se rend auprès de Jésus pour implorer son secours. « Je veux venir, dit Jésus, et le guérir. » « Seigneur, répond le centenier, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit ; dis seulement un mot, et mon serviteur sera guéri ! » Et

(1) Matth. 8, 16 ; 9, 35.
(2) Matth. 8, 5 suiv.

pour justifier cette parole, il ajoute : « Car, moi aussi, je suis un homme soumis à des supérieurs, et j'ai des soldats sous mes ordres ; et si je dis à l'un : *va !* il va ; et à l'autre : *viens !* et il vient ; et à mon serviteur : *fais cela !* et il le fait. » Vous voyez, Messieurs, la comparaison. Le centenier veut dire : De même que je suis soumis à mes supérieurs, tu l'es, toi, à ton supérieur, à Dieu ; et de même que mes soldats obéissent à mes ordres, de même la nature, la maladie, t'obéit, à toi ; commande, dis un mot, et mon serviteur sera guéri. Jésus ratifie ce jugement. D'un mot, il guérit le malade, et il exalte la foi du centenier.

Ce qui ressort clairement de ce récit, c'est que l'auteur a voulu montrer que Jésus avait pouvoir sur la nature. La maladie lui obéit.

Nous trouvons la confirmation de cette conception dans la bouche de Jésus lui-même. On porta auprès de lui, dit Matthieu, un paralytique couché sur un lit ; et Jésus voyant la foi de ces gens, dit au paralytique : « Prends courage, mon enfant, tes péchés te sont pardonnés. » Là-dessus quelques scribes dirent en eux-mêmes : « Cet homme blasphème. » Et Jésus voyant leurs pensées dit : « Pourquoi avez vous de mauvaises pensées dans vos cœurs? Lequel est plus aisé de dire : *Tes péchés te sont pardonnés*, ou de dire : *Lève toi et marche ?* Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés : *Lève-toi* (dit-il au paralytique), *prends ton lit et rentre chez toi !* » Et le paralytique se leva en s'en alla dans sa maison. La foule voyant cela fut remplie de crainte, et elle glorifia Dieu qui a donné un tel pouvoir aux hommes (2).

(1) Matt. 9, 2 suiv.

Le pouvoir que Dieu a donné aux hommes opérant des miracles, c'est la domination sur les forces de la nature. « Je le veux, dit Jésus au lépreux, sois pur ! » Et aussitôt la lèpre a disparu. Il touche la main de la belle-mère de Pierre, et la fièvre la quitte. Il touche les yeux de deux aveugles et leurs yeux s'ouvrent. Il commande à la tempête, et les flots et les vents se calment. « Quel est cet homme, disent les gens étonnés, que les vents et la mer lui obéissent ? » La domination de Jésus s'étend au monde des esprits. « Sortez ! » dit-il aux démons, et les démons quittent les possédés. La mort elle-même cède à sa volonté. La fille de Jaïrus, d'un chef de synagogue, est morte. Jésus lui prend la main, et la jeune fille ressuscite (1).

L'ordre naturel des choses plie devant une volonté supérieure ; et cette volonté est, en dernière analyse, la volonté de Dieu. Voilà la notion du miracle telle qu'elle se dégage très nettement de ce groupe de récits.

Ai-je besoin de prouver que cette notion se retrouve à travers toute la Bible ? Moïse étend le bras, et les eaux de la mer Rouge se séparent, formant des deux côtés comme des murs, pour laisser passer les Israélites. Puis il étend de nouveau son bras, et les vagues amoncelées s'abattent et vont se rejoindre pour engloutir l'armée de Pharaon. Au désert, le peuple manque d'eau et est en danger de mourir de soif ; Moïse de son bâton frappe contre un rocher, et il en jaillit une source d'eau vive. Josué, victorieux, poursuit l'armée des Amorites. Pour empêcher la nuit de l'interrompre, il ordonne au soleil de s'arrêter ; le soleil s'arrête et permet au conquérant d'achever la déroute de l'ennemi. Le pro-

(1) Matt. 8, 3 ; — 8, 14-15 ; — 9, 27-30 ; — 8, 24-27 ; — 8, 28-32 ; — 9, 18-25 et paral.

phète Élie, à l'époque d'une grande famine, est reçu, à Sarepta, par une veuve et son fils. Ces pauvres gens n'ont plus qu'un peu d'huile et de farine pour un dernier repas ; ils partagent ce reste de nourriture avec le prophète ; et grâce au pouvoir miraculeux de l'homme de Dieu, l'huile ne diminue pas dans la cruche, ni la farine dans le pot, jusqu'à la fin de la famine. Peu de temps après, le fils de la veuve tombe malade et meurt ; Élie le ressuscite. Il est lui-même enlevé vivant au ciel dans un char ardent attelé de chevaux de feu (1).

Je pourrais continuer cette énumération. L'histoire du peuple d'Israël est riche en miracles. Les Évangiles en abondent. Jésus change de l'eau en vin. Il nourrit plus de cinq mille personnes avec cinq pains et deux poissons, et l'on remplit encore douze paniers avec les restes. Il marche sur les eaux du lac de Génézareth, et Pierre, son disciple, vient à sa rencontre, marchant également sur les eaux. Il ordonne à Pierre, qui avait passé la nuit à pêcher sans rien prendre, de jeter ses filets ; le disciple lui obéit, et il prend une quantité de poissons telle qu'il en remplit deux barques au point de risquer de les faire sombrer. Comme on semble reprocher à Jésus de négliger de payer les impôts, il dit à Pierre d'aller à la pêche et de prendre un poisson ; le disciple retire de l'eau un poisson dans la bouche duquel il trouve la pièce d'argent nécessaire pour payer les droits réglementaires. En passant auprès d'un figuier, Jésus veut y cueillir des figues ; comme il n'en trouve pas, il maudit le figuier, qui se dessèche aussitôt. Ses guérisons instantanées de malades et d'infirmes sont innombrables. Il ressuscite Lazare, dont le cadavre com-

(1) Exode 14, 21-23 ; 17, 6 ; Nombres 20, 11 ; Josué 10, 12-13 ; 1 Rois 17 ; 2 Rois, 2, 11.

mençait déjà à entrer en putréfaction. Lui-même, après être mort sur la croix, ressuscite le troisième jour ; et le quarantième jour il monte aux cieux. Et ses disciples, selon sa promesse, opèrent eux-mêmes des miracles : ils guérissent des malades et ressuscitent des morts (1).

Dans tous ces récits, le miracle est invariablement considéré comme un phénomène contraire à l'ordre naturel des choses. C'est précisément là ce qui lui donne son caractère propre, son caractère de miracle. Je ne veux nullement soutenir que ces faits, pour autant qu'ils sont historiquement fondés, se soient produits contrairement aux lois de la nature. Cette question va nous occuper tout à l'heure. Ce que je veux dire, c'est que les auteurs bibliques ont vu dans les miracles qu'ils racontent, non pas des faits naturels et simplement surprenants, étonnants, extraordinaires, mais des phénomènes contraires au cours naturel des choses, nous disons aujourd'hui : contraires aux lois de la nature.

D'excellents théologiens ont cru pouvoir objecter à cette notion du miracle, que du temps des prophètes, de Jésus et des Apôtres, on n'avait pas nos idées modernes sur les lois de la nature, qu'on ne faisait pas nos distinctions entre le naturel et le surnaturel, que, par conséquent, c'est un anachronisme de dire que, d'après la Bible, les miracles sont des faits contraires aux lois de la nature.

Jusqu'ici, Messieurs, précisément pour éviter le re-

(1) Jean, 2, 1-11. — Matth. 14, 14 suiv.; 15, 32 suiv,; Marc 6, 34 suiv.; 8, 1 suiv.; Luc 9, 12 suiv.; Jean 6, 5 suiv. — Matth. 14, 22-32 ; Marc 6, 48 ; Jean 6-19. — Luc 5, 1-7. — Matth. 17, 24-27 ; Luc 23, 2. — Matth. 21, 19 ; Marc 11, 12-20. — Jean, 11, 1-45. — Marc 16, 17-18 ; Jean, 14, 12; Actes 2, 43 ; 5, 12.

proche d'employer un terme impropre, je n'ai pas appelé les miracles des faits « contraires aux lois de la nature », mais des faits « contraires au cours naturel des choses ». D'aucuns trouveront sans doute que cette distinction est bien subtile. Je suis absolument de leur avis. Aussi ne me suis-je abstenu d'employer le terme de « lois » que pour ne pas éveiller de contradiction prématurée.

Il est certain que notre science contemporaine définit les lois de la nature d'une manière beaucoup plus rigoureuse qu'on ne le faisait à l'époque où ont été composés nos saints livres. Mais on se tromperait grandement si l'on voulait en conclure qu'on n'avait alors nulle idée d'une loi naturelle et qu'on identifiait purement et simplement le naturel et le surnaturel. Je crois que, toutes proportions gardées, les anciens Israélites distinguaient tout aussi bien que nous ce qui est conforme aux lois de la nature et ce qui ne l'est pas. Il n'y a entre leur manière de voir et la nôtre qu'une différence de degré.

Prenons un exemple. D'après les lois de la nature, l'ombre d'un corps se trouve toujours dans la direction opposée à la lumière. C'est là une loi élémentaire, absolument constante, qui a dû être reconnue dans l'antiquité la plus reculée. Eh bien, quand le livre des Rois nous raconte que sur le cadran solaire d'Ézéchias, l'ombre, au lieu de suivre sa marche normale, alla en sens inverse, l'auteur de cet écrit, sans avoir nos conceptions scientifiques modernes, à dû cependant voir dans ce phénomène un fait contraire aux lois de la nature (1). Il en est de même pour les idées scientifi-

(1) 2 Rois 20, 9-11.

ques du temps de Jésus et des Apôtres. Les quatre Évangélistes qui nous racontent le miracle de la multiplication des pains, savaient parfaitement que la nature ne procède pas de cette façon, et que pour avoir du pain, il faut cultiver la terre et moissonner le blé. Ces observations s'appliquent à tous les récits miraculeux de la Bible (1).

Elles s'appliquent aussi aux nombreux miracles racontés dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament et de l'Église chrétienne primitive. Et que l'on ne nous objecte pas que les récits des livres apocryphes sont légendaires. La légende ne se crée que sur la base d'une croyance. Or, dans le cas qui nous occupe, cette croyance, c'est la foi au miracle tel que je l'ai défini. Sans cette croyance, la naissance d'un mythe, d'une légende ne s'expliquerait pas : saint Denis, décapité, n'aurait pas pu emporter sa tête. Loin d'infirmer ma thèse, les légendes ne font que la confirmer. Jamais aucun auteur ancien n'a distingué entre la notion du miracle dans les livres canoniques de l'Écriture et la notion du miracle en dehors du Canon. J'ai acquis la certitude que la notion biblique ne diffère en rien de notre notion courante, de la notion populaire et traditionnelle, qui voit dans le miracle une violation des lois de la nature, ou, si vous préférez, une suspension de

(1) Les auteurs bibliques racontent aussi des faits merveilleux qui ne rentrent pas dans la catégorie des miracles proprement dits et dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Il y a des gradations dans ce domaine, dont les confins ne sont pas nettement délimités. En l'absence d'une notion précise des lois de la nature, les hommes de foi et les incrédules négligeaient volontiers les causes secondes pour ne voir dans les phénomènes que la cause première diversement comprise. La distinction entre le miracle et le merveilleux était naturellement flottante. Nous ne parlons ici que des faits dont le caractère miraculeux ne peut donner lieu à aucun doute.

ces lois, ou une dérogation à ces lois. Pour moi, ces termes de violation, de suspension, de dérogation expriment la même idée. Le miracle est toujours considéré comme une intervention surnaturelle de Dieu dans l'ordre naturel des choses.

Cette conception des écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament a aussi été celle de Jésus-Christ. Cela nous explique la parole, sans doute hyperbolique, mais très caractéristique de Jésus à ses disciples : « Si vous aviez de la foi gros comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : *Retire-toi de là et jette-toi dans la mer*, et elle s'y jetterait (1). » On ne saurait dire plus clairement que le miracle est contraire à l'ordre naturel. Et j'ajoute que je suis assuré que Jésus et les Apôtres ont fermement cru à la vérité de tous les miracles racontés dans l'Ancien Testament, de même que les auteurs du Nouveau Testament n'ont pas douté un instant de la vérité des miracles qu'ils rapportent dans leurs écrits.

Je n'examine pas si nous sommes tenus, en tant que chrétiens, de croire à la vérité de tous ces récits. Pour ce qui me concerne, je ne le pense pas. Il y a, en effet, tels miracles que nous devions même ignorer. Matthieu, par exemple, nous raconte qu'après la guérison miraculeuse de deux aveugles, Jésus leur dit d'un ton sévère : « Prenez garde que personne ne l'apprenne ! » « Mais, ajoute l'évangéliste, dès qu'ils furent dehors, ils publièrent ses louanges dans toute la contrée. » Cette même défense, Jésus l'a faite au lépreux. Il l'a répétée dans d'autres circonstances analogues. Voilà donc des miracles que nous n'avons appris que par des indiscré-

(1) Matth. 17, 20 ; 21, 21. Marc 11, 23. Luc 17, 6.

tions : indiscrétions des personnes guéries, et indiscrétions des évangélistes qui, eux aussi, n'ont pas cru devoir tenir compte de la recommandation de leur Maître. Mais si Jésus, comme nous le voyons, n'a pas fait de la connaissance de ses miracles une condition de salut, il n'a certainement pas non plus fait une condition de salut de la croyance aux autres récits miraculeux.

On est d'autant moins en droit d'exiger de nous une telle croyance que nous pouvons avoir, non seulement des raisons scientifiques, mais aussi de très sérieuses raisons littéraires et historiques pour ne pas admettre que tel fait réputé miraculeux soit réellement arrivé. Plus d'un récit de la Bible n'a été mis par écrit que cinquante, cent, peut-être cinq cents ans après l'événement et on ne sait trop par qui. Peut-on raisonnablement nous demander d'être *absolument convaincus* qu'aucun de ces récits n'a été altéré durant ce long espace de temps par la tradition orale? L'histoire de l'assomption d'Élie ne serait-elle pas parvenue déjà bien amplifiée à la connaissance de l'auteur inconnu qui nous la raconte? Il n'est pas admissible qu'on fasse d'une telle croyance une condition de salut (1).

(1) Il n'y a plus en France, à ma connaissance, un seul théologien protestant enseignant dans toute sa rigueur la vieille doctrine orthodoxe de l'inspiration littérale de la Bible. Or cette doctrine *seule* soustrait la Bible au jugement de la critique historique. Dès qu'on l'abandonne, on place les documents de l'Ancien et du Nouveau Testament, pour ce qui concerne les données historiques, sous le contrôle des lois qui régissent toutes les productions littéraires. En ce cas, on les questionne sur leur origine, sur leur intégrité, et l'on demande à leurs auteurs de justifier leur droit à notre confiance. Ce n'est que par une inconséquence, attribuable à des habitudes traditionnelles, que de nombreux pasteurs rejettent en théorie la doctrine de l'inspiration littérale et n'en continuent pas moins à la maintenir dans leurs études bibliques.

Mais ce n'est pas de cette question que j'ai à m'occuper aujourd'hui. On peut nous accorder le droit d'écarter tel miracle dont l'historicité nous paraît douteuse, et cependant nous demander de reconnaître que Jésus, les Apôtres et les prophètes ont opéré des miracles *au sens où ils l'entendaient eux-mêmes ;* en d'autres termes : on peut, tout en nous laissant la liberté de la critique historique, vouloir nous imposer au nom de l'Évangile, l'obligation d'admettre *la notion du miracle* telle que nous l'avons historiquement constatée dans les écrits bibliques. Une telle exigence est-elle légitime? Voilà, Messieurs, la question qui se pose devant notre conscience chrétienne et à laquelle nous devons une réponse. Mais avant de passer à cet examen, signalons d'abord quelques conceptions erronées, croyons-nous, du miracle biblique, et les dangers d'une apologétique allant à l'encontre de son but.

*
* *

Quand j'étudie notre orthodoxie contemporaine, l'orthodoxie de la vieille école qui fait profession de croire à tous les miracles rapportés dans la Bible, et que je me demande quelles sont les causes de ses insuccès manifestes, de son action de plus en plus limitée, de son manque d'expansion dont elle est la première à gémir,

Ils se permettent même de porter un jugement très sévère sur ceux qui, dans la droiture de leur conscience, se sentent, non seulement la liberté, mais aussi le devoir de ne pas les suivre dans leurs errements. Que l'on ménage les faibles, rien de mieux ; c'est une affaire de tact pédagogique. Mais que par égard pour les faibles, on refuse aux forts une nourriture substantielle, c'est une lourde faute qui porte un préjudice incalculable à la prospérité de l'Église.

je ne crois pas me tromper en attribuant cette impuissance relative à un scepticisme caché, qui paralyse les efforts des meilleurs de ses représentants. Leur apologie du miracle tourne à sa négation.

Voici un de ces apologistes. Tous ses efforts tendent à prouver la *vérité, l'historicité* des faits miraculeux racontés dans la Bible ; et il chante victoire lorsque les progrès de la science moderne démontrent la possibilité de la guérison de telle maladie qui jusqu'ici avait été considérée comme incurable et dont les Écritures rapportent la guérison miraculeuse. Les Évangiles nous racontent, par exemple, la guérison de plusieurs aveugles-nés. Les théologiens rationalistes, forts de l'avis des médecins, considéraient autrefois ces récits comme des mythes. Aujourd'hui, la chirurgie a réussi à opérer des enfants aveugles-nés et à leur donner la vue. Notre apologiste triomphe. Vous voyez, dit-il, qu'il est possible d'ouvrir les yeux même à un aveugle-né ; cela confirme la vérité des récits du Nouveau Testament ; il nous suffit d'admettre que Jésus a opéré ces guérisons par des moyens qui nous sont encore cachés.

Ce même raisonnement, il le fait à propos des guérisons de paralytiques, d'hystériques, de personnes atteintes de diverses maladies nerveuses et même de maladies de la peau, guérisons obtenues aujourd'hui expérimentalement par la suggestion, par l'attouchement, par un mot, par un regard. Il expose avec complaisance ces merveilleux résultats de la thérapeutique moderne ; et il part de là pour développer sa thèse, que les miracles ne sont pas des faits contraires aux lois de la nature, mais simplement des faits naturels dont les lois ne nous sont pas encore connues.

Il ne voit pas, le malheureux, que ce triomphe est sa

défaite ; que l'explication naturelle du fait en détruit le caractère miraculeux ; que sa thèse coupe le nerf vital du miracle, lui enlève toute signification religieuse, en annule la raison d'être. Si, à y regarder de près, Jésus n'a fait que ce que font les médecins de la Salpêtrière, pourquoi ses guérisons auraient-elles une autre signification que celles de nos docteurs?

On le voit : en ramenant le miracle à un fait naturel, opéré par des lois ignorées aujourd'hui, mais qui demain pourront être découvertes, on détruit la notion biblique du miracle, et on ébranle, en s'imaginant la fortifier, la foi au miracle lui-même. C'est là une des causes intimes de la faiblesse d'une apologétique qui, tout en se réclamant de l'orthodoxie, en a plus ou moins inconsciemment renié la doctrine.

A l'inverse des Apôtres, qui *accentuent* le caractère miraculeux des œuvres de Jésus, afin de mettre en relief la grandeur de sa personne, ces apologistes, pour faire admettre par nos contemporains la vérité des récits évangéliques, s'efforcent d'en *atténuer* le caractère miraculeux, de l'effacer dans la mesure du possible. Cette tendance suffirait pour nous révéler la divergence entre leurs conceptions et celles des auteurs bibliques (1).

(1) Ce point de vue a été brillamment soutenu, dans ses grandes lignes, par M. le professeur Charles Bois, qui croit cependant devoir faire des réserves sur la vérité de certains récits bibliques. « Je ne viens pas, dit-il, soutenir la réalité de tous les miracles racontés dans la Bible, ni prétendre que tous les récits merveilleux du saint Livre doivent être pris à la lettre. » (*Le miracle et les lois de la nature*, p. 266 ; conférence publiée dans le recueil intitulé : *La vérité chrétienne et le doute moderne*, Paris, 1879.) Son fils, M. Henri Bois, a reproduit la même thèse dans son livre sur *Le dogme grec* (Paris, 1893, p. 271-287). On la retrouve, avec des reserves analogues, dans les notes apologétiques, aussi interessantes que spécieuses, que M. le professeur E. Doumergue publie depuis quelques années, sous divers titres, dans le *Christianisme au*

J'adresserai le même reproche à une autre forme de l'apologétique. La science, dit-on, ne fait que reculer les questions; elle est impuissante à les résoudre; elle arrive à un point où elle est obligée de s'arrêter et d'avouer son ignorance absolue; elle se trouve en présence du mystère; eh bien, c'est là qu'intervient une action divine, immédiate, libre, surnaturelle; c'est là le domaine du miracle. On croit triompher des négateurs du miracle en leur prouvant que, d'après leur propre aveu, nous n'avons l'explication de rien, que le mystère est partout, que le miracle pénètre la nature tout entière.

Ah, ils sont bien candides, ceux qui se figurent avoir démontré ainsi le miracle biblique! Tout d'abord, l'idée du mystère et celle du miracle ne se recouvrent nullement. Et puis, ce raisonnement ne fait que nous ramener à l'argumentation précédente, avec laquelle, du reste, on le combine volontiers. Si tout est miracle, rien n'est miracle. Or, ce qu'il s'agit d'établir, ce n'est pas le caractère mystérieux de l'origine des choses, de l'essence des choses, des lois de la nature elles-mêmes. Aucun penseur n'en a jamais douté. L'apologiste de la vieille école est tenu de prouver ou du moins de soutenir par

XIX^e siècle. « Le miracle de suspension ou de renversement des lois de la nature, dit-il, nous ne l'admettons pas. » (N° du 27 avril 1894.) M. le D^r Gibert écrit dans la *Revue chrétienne* (n° du 1^er mai 1894, p. 369) : « En realité, ces deux mots, miracle et surnaturel, ne peuvent s'appliquer qu'à notre ignorance des lois supérieures que nous connaîtrons plus tard et qui, aujourd'hui, sont à peine soupçonnées. Je veux montrer que, dans la vie de Jésus comme dans celle de François (d'Assise), le miracle n'apparaît que comme l'exercice d'une fonction naturelle qui ne transgresse en rien les exigences de notre raison. » — Je rappelle à ce propos que les anciens rationalistes, représentés surtout par le célèbre exégète Paulus, ont essayé de donner une explication rationnelle des miracles bibliques. Leur méthode était bien inférieure à celle des théologiens susdits, mais leur tendance apologétique était la même.

des arguments qu'il croit valables, que les miracles de l'Ecriture se sont produits contrairement aux lois de la nature, par une intervention immédiate et exceptionnelle de la volonté de Dieu. S'il se borne à démontrer — ce que personne ne conteste — que l'explication dernière des choses nous échappe, ou s'il ne parle que d'une manière théorique, abstraite, de la possibilité du miracle, sans appliquer son principe aux textes précis de la Bible, il fait par là un aveu d'impuissance, dont les négateurs se rendent parfaitement compte et dans lequel ils voient, non sans raison une défaite de l'orthodoxie (1).

L'insuffisance et le danger d'une telle apologétique ont frappé bon nombre de théologiens orthodoxes. Aussi, renonçant par principe à tout essai de démonstration scientifique du miracle, ont-ils choisi un autre terrain, plus propice, à leur avis, pour la défense de la vérité biblique. Ce ne sont pas les *discussions*, disent-ils, qui ont amené le triomphe de l'Évangile, ce sont

(1) Un théologien allemand, M. Steude, vient de consacrer un article très érudit, sous le titre : *Zur Apologie des Wunders*, à l'exposé de cette thèse, dans le *Beweis des Glaubens* (mai, juin et juillet 1894). Cet auteur démontre avec une grande force que le miracle par excellence est le miracle de la création, l'acte souverain par lequel le Créateur a appelé l'univers à l'existence, et il cherche à établir avec une rare vigueur dialectique que l'activité créatrice de Dieu se continue, sous une autre forme, d'une manière ininterrompue. Nous nous rangeons absolument à cet avis, et c'est avec une entière conviction que nous disons avec le Petit Catéchisme de Luther : « Je crois que Dieu m'a créé ainsi que tous les êtres, et qu'il m'a donné et me conserve mon corps et mon âme : mes yeux, mes oreilles, tous mes organes, ma raison et tous mes sens. » Mais ce n'est pas cette activité créatrice, régulière et permanente, de Dieu que les auteurs bibliques désignent par les termes de miracles, de signes et de prodiges. L'argumentation de M. Steude s'arrête à la *possibilité* d'une intervention immédiate de Dieu dans le cours des choses, elle ne prouve en rien la *réalité* des faits miraculeux racontés dans la Bible.

les *affirmations*, c'est le témoignage courageux rendu à la vérité. Et, sans se préoccuper des objections scientifiques, ils proclament résolument leur foi au miracle. Nous devons leur rendre cette justice, que c'est bien le miracle au sens propre, historique, le miracle biblique qu'ils entendent proclamer. Ils déclarent franchement croire à une action divine exceptionnelle, contraire aux lois de la nature.

Quelques-uns, il est vrai, se permettent de faire un triage dans les faits miraculeux rapportés par la Bible. Peut-être le font-ils tous; car je doute fort qu'il y ait encore aujourd'hui quelque théologien pour croire, *avec une conviction entière,* que Josué a fait arrêter le soleil. On peut même constater chez les partisans de cette méthode d'intéressantes gradations, depuis celui qui admet à peu près tous les miracles bibliques, jusqu'à celui qui se contente d'affirmer vigoureusement la résurrection de Jésus-Christ et d'en déduire la vérité d'un nombre plus ou moins limité de récits miraculeux (1).

Il y a, certes, une grande force dans le simple et vaillant témoignage d'un croyant. Ce moyen d'action n'a rien perdu de sa valeur. Encore aujourd'hui, comme autrefois, l'influence des chrétiens s'exerce essentiellement par le témoignage qu'ils rendent de leur foi. Mais pour que ce témoignage soit efficace, il ne suffit pas de faire des affirmations catégoriques; il faut encore que les actes corroborent les paroles. A cette condition seulement le témoignage aura son plein

(1) Celui qui fait un triage quelconque des miracles et, en général, des récits de l'Ancien Testament, s'écarte, consciemment ou inconsciemment, des croyances de Jésus et des Apôtres. Jamais l'idée d'un triage n'est entrée dans leur esprit.

effet. Or, c'est précisément sous ce rapport que les théologiens dont je parle me paraissent étrangement s'abuser.

Voici bien des années que je les observe avec la plus grande attention. Leur sincérité et leur piété sont pour moi hors de doute. Ils font des efforts louables pour retenir le sens traditionnel, biblique, du miracle. Et s'ils n'y réussissent qu'imparfaitement, c'est qu'eux aussi ont subi l'influence de notre culture moderne. On a beau lutter contre l'esprit de son temps, on respire toujours l'atmosphère ambiante et l'on est par quelque côté un enfant de son siècle.

Remarquez avec quel soin ils évitent de parler de certains miracles, un peu gênants pour eux aussi. Ils se garderont, par exemple de parler de ces démons qui, d'après Matthieu, Marc et Luc, ont demandé à entrer dans les corps des pourceaux (1). Et quand on les questionne à ce sujet, quand on leur demande, sans nulle précaution oratoire, comment ils se représentent ces diables, rôdant d'abord dans les lieux déserts, puis allant, toute une légion, se loger dans le corps d'un homme, puis, après en avoir été chassés, entrant dans celui des pourceaux et poussant ces malheureuses bêtes vers la falaise pour les précipiter dans la mer, quand on les questionne ainsi, la crudité de ce langage n'est pas sans les scandaliser un peu. Ils ne sont pas éloignés d'y voir quelque chose comme un manque de de discrétion, de délicatesse de sentiment, de respect à la parole de Dieu. Et cependant les trois évangélistes racontent ces faits avec la plus grande ingénuité et avec une foi entière ; et ils ne les ont certainement pas

(1) Matth. 8, 28-32 et parallèles. Comp. Matth. 12, 43 suiv. Luc 11, 24 suiv.

mis par écrit pour qu'on les gaze ou les passe sous silence. C'est que nos théologiens les plus orthodoxes n'ont plus les croyances de Matthieu, de Marc et de Luc; et après avoir hautement affirmé, par acquit de conscience, que Jésus a expulsé des démons, ils s'en tiennent à cette affirmation générale, en se gardant bien d'insister sur les détails. A la lecture publique de l'Ecriture, s'ils ne croient pas devoir simplement omettre ces récits, ils se hâtent de glisser sur les lignes les plus embarrassantes, et l'on sent qu'ils sont heureux quand ils les ont dépassées. Cela n'est pas la marque d'une conviction bien profonde.

Du reste, leur pratique confirme ce jugement. Connaissez-vous des pasteurs qui fassent des exorcismes ? Pour ma part, je n'en connais point. Il y a des théologiens qui professent ouvertement leur croyance aux possessions, et qui, rappelant que Jésus dans ses derniers adieux a dit à ses disciples qu'ils expulseront des démons, déclarent que les chrétiens ont aujourd'hui encore le pouvoir d'exorciser des démoniaques (1). Mais après s'être acquittés par ce témoignage envers leur conscience, après avoir fait cette révérence au texte biblique, ils en prennent à leur aise, et agissent comme s'il n'y avait ni démons ni démoniaques dans le monde. Jamais je n'ai constaté une discordance à la fois plus éclatante et plus candide entre les paroles et les actes.

Lorsque, l'année dernière, un prêtre du diocèse de Versailles a essayé d'exorciser une jeune hystérique,

(1) « Si j'avais à exposer en détail les matières dont je dois me contenter de tracer le programme... j'étudierais, en parlant de la cure d'âmes, la pratique de l'exorcisme conservée à bon droit par quelques groupes chrétiens. » (E. Vaucher, *De la théologie pratique*, p. 79, Paris, 1893.)

nos journaux religieux n'ont pas trouvé de termes assez sévères pour réprouver une telle superstition. Cependant ce prêtre n'a fait que prendre au sérieux des paroles de Jésus entendues à la lettre, dans leur sens historique. J'en dirai autant du jugement dédaigneux de nos journaux à l'endroit des miracles de Lourdes, de Trèves, d'Argenteuil et d'autres pèlerinages catholiques.

On n'entend jamais parler de miracles, pareils aux miracles bibliques, dans notre monde protestant. Cela ne vous frappe-t-il pas? Après avoir professé leur foi aux récits miraculeux de la Bible et après avoir déclaré théoriquement que Dieu continue à faire des miracles, nos théologiens vivent comme si la période des miracles était close depuis dix-huit siècles. Est-il étonnant dès lors que le témoignage de ces apologistes, malgré sa correction orthodoxe, manque de vertu et passe pardessus les têtes, sans empoigner les cœurs? C'est un témoignage purement platonique (1).

(1) Il paraît que, du temps de Cicéron, les miracles commençaient à se faire rares dans les milieux cultivés de l'empire romain. Voici ce que dit ce philosophe, à propos de l'oracle de Delphes, dans son intéressant traité *De divinatione* (livre II, chap. 57) : « Pourquoi ne rend-on plus de tels oracles à Delphes, non seulement de nos jours, mais depuis fort longtemps ? Quand nous pressons nos adversaires, ils nous répondent que le temps a détruit la vertu du lieu d'où s'exhalaient les vapeurs qui dictaient les oracles. Ne dirait-on pas qu'il s'agit de vins ou de salaisons qui se gâtent par la vétusté ? Or, il s'agit d'une vertu non seulement naturelle, mais divine. Comment a-t-elle pu s'évanouir? Vous alléguez la vétusté ; mais quelle est donc la vétusté qui pourrait anéantir une force divine?... Quand donc cette vertu s'est-elle dissipée ? Ne serait-ce pas depuis que les hommes sont devenus moins crédules? » Cicéron fait une critique littéraire et historique très judicieuse des récits miraculeux rapportés dans les vieux documents païens. Les défenseurs de la tradition répondaient à ses objections : « Il n'y a rien que Dieu ne puisse faire » (*Nihil est, inquunt, quod deus efficere non possit,* II, 41). C'est la vieille et commode réponse de l'apologétique populaire. « Oh ! les hommes habiles, s'écrie Cicéron un peu plus loin, et qu'il leur faut peu de mots pour expédier une démonstration! » (II, 49.)

Tel se figure pouvoir sauver la situation par un jeu de mots. Il parlera d'expulser le démon de l'orgueil, le démon de l'avarice, le démon de l'envie, de la jalousie, de la discorde et d'autres mauvaises passions. C'est même là une des échappatoires les plus courantes. Je n'ai pas besoin d'en relever l'inanité. Les démoniaques du Nouveau Testament sont de pauvres malades, possédés de mauvais esprits qui les tourmentent. Jésus leur rend la santé en chassant ces mauvais esprits. Il n'a pas songé un instant à exorciser les scribes et les pharisiens pour les débarrasser de leur orgueil ou de leur cupidité. Sa lutte contre le mal moral rentre dans un tout autre ordre de faits. C'est par la prédication de la repentance et de la foi qu'il cherche à guérir les âmes. La possession des démoniaques est un mal physique, assimilable à la paralysie, à la lèpre, à la cécité ; et c'est par la vertu de sa parole que Jésus guérit miraculeusement, instantanément ces malades. Jamais il n'a dit à un avare, à un orgueilleux, à un hypocrite : « Sois guéri ! » Il ne les a pas considérés comme des possédés dont il aurait pu, d'un mot, chasser les mauvais esprits. En substituant les guérisons morales aux exorcismes, on peut s'imaginer naïvement et faire accroire à d'autres qu'on est dans la vérité biblique. De fait, on se sert d'un expédient d'un goût assez douteux, dont une critique sérieuse aura bientôt fait justice et qui dévoilera aux yeux du penseur toute la faiblesse de cette apologétique (1).

(1) Voyez, par exemple, les réflexions embarrassées de M. E. Roehrich dans le *Témoignage* du 16 septembre 1893 (n° 37) p. 291 : « Certes, Jésus s'est trouvé en face des possédés. Mais c'est une chose bien grave de vouloir statuer que tel aliéné dans nos hôpitaux est possédé, lui aussi, du démon. L'histoire est là pour prouver qu'on peut se tromper... Il est bien téméraire de la part d'un pauvre mortel de s'arroger une clairvoyance égale à celle du Fils de Dieu. En second lieu, la guérison des

Ces observations s'appliquent, sinon absolument, du moins en quelque mesure, à tout essai de transformer les récits miraculeux de la Bible en récits purement allégoriques. L'aveugle devient un aveugle spirituel, le paralytique un homme sans force morale, le lépreux un homme couvert de la lèpre du péché, et l'histoire du prophète Jonas, qui, après avoir passé trois jours et trois nuits dans le ventre d'un poisson, fut rejeté sur la terre, devient l'histoire d'un homme sauvé d'une grande et subite infortune, ou peut-être aussi du naufrage de la foi. L'allégorie, légitime à divers égards, a été depuis les temps de la célèbre école d'Alexandrie un des moyens les plus commodes pour se débarrasser du miracle.

Mais, objectera quelqu'un, la conversion d'une âme, n'est-elle pas un vrai miracle, un miracle plus grand que tous les miracles physiques? Voilà, Messieurs, un dernier retranchement où l'apologétique orthodoxe, chassée de ses positions, croit trouver un refuge assuré. Elle n'y tiendra qu'à la condition de s'abuser singulièrement sur la valeur des mots.

possédés dans l'Evangile est présentée comme un miracle, c'est-à-dire comme un fait d'une nature extraordinaire. Certes, il n'est pas dit que le miracle ne puisse plus se reproduire : tous ceux qui prient savent que la main toute puissante de Dieu intervient toujours encore dans les destinées humaines, particulièrement dans nos peines et dans nos maladies. Mais encore faudrait-il bien se rendre compte de la marche qu'ont suivie ces guérisons miraculeuses. M. de B... et ses amis diront : « Jésus a guéri l'âme d'abord, et par l'âme, le corps. » Cependant on pourrait aussi affirmer le contraire et se figurer que Jésus a délivré le corps et affranchi ainsi l'âme des chaînes qui l'accablaient... Mais alors, objectera-t-on, que faites-vous de cette promesse de Jesus à ses disciples : « Vous chasserez des démons? » Cette promesse, nous la conservons intacte. Mais il serait facile de montrer, par les discours mêmes de Christ, qu'il est toute une catégorie de démons qui hantent, non pas les maisons des fous, mais des gens très raisonnables et contre lesquels les médecins déclarent très loyalement ne rien pouvoir faire. Dans la lutte contre les démons de l'orgueil, de l'impiété, de la luxure, la première place appartient nécessairement au ministère de la Parole de Dieu. »

Certes, on peut appeler la conversion d'une âme un miracle ; c'est une affaire de terminologie. Mais on voudra bien reconnaître que lorsque la Bible parle de miracles, elle ne comprend jamais sous ce terme la conversion des pécheurs. Jean-Baptiste a converti beaucoup de pécheurs ; mais, dit l'Évangéliste, « il n'a pas fait de miracles (1) ». Les conversions ne sont pas classées parmi les faits miraculeux. Or, c'est la notion biblique du miracle qui est en cause ; et l'apologiste qui cherche à résoudre cette question, en substituant habilement la notion de la conversion à celle du miracle, ne fait que révéler son désaccord, peut-être inconscient, avec les croyances des auteurs sacrés. Je dis que ce désaccord est peut-être inconscient, car j'ai remarqué que nos théologiens orthodoxes ne sont guère exigeants en fait de preuves et mettent une complaisance extrême à se donner à eux-mêmes la douce illusion de l'orthodoxie.

La vérité, Messieurs, c'est qu'il n'y a plus un seul théologien protestant qui partage, avec une pleine conviction, les vues de Moïse, des prophètes, de Jésus, des Apôtres, des théologiens du moyen âge et même des Réformateurs sur le miracle. Le chrétien le plus croyant, lorsqu'il a vu son enfant rendre le dernier soupir, est absolument convaincu que tout est fini pour cette terre, et il n'essaie pas de ressusciter le cadavre qu'on va déposer dans la tombe (2). Il ne songe pas,

(1) Jean 10, 41. — Les mêmes observations s'appliquent à la Rédemption.

(2) Je ne crois pas que la résurrection des morts soit contraire aux lois de la nature, parce que je ne crois pas que tout meurt avec l'homme ici-bas. De même que dans le grain qu'on dépose dans la terre et qui périt, il y a un germe de vie nouvelle, de même il y a dans l'organisme de l'homme un germe de vie que Dieu peut réveiller quand et

par un temps de sécheresse, à frapper contre un rocher pour en faire jaillir de l'eau; et il n'espère pas — quoique Jésus ait dit que ses disciples feraient des miracles plus grands que lui — pouvoir nourrir quelques milliers d'affamés avec cinq ou six pains. Il ne demande à Dieu, dans ses prières, que ce qu'il sait être conforme aux lois de la nature; et lorsqu'il s'est bien rendu compte que ces lois sont manifestement contraires à tel de ses vœux, il ne s'attend pas à ce que Dieu, par une faveur exceptionnelle, le lui accorde en violant ces lois. Nul ne prie Dieu de faire pousser le bras à un manchot ou de donner la vue à un homme à qui l'on a crevé les yeux.

Si nous faisons abstraction des jugements très variés de nos théologiens sur les faits et récits d'il y a plus de dix-huit siècles, — et là on peut dire que les avis diffèrent d'un théologien à l'autre, — nous constatons, d'une part, une grande unanimité dans leur foi en l'activité toute-puissante et miséricordieuse de Dieu dans les temps présents et dans notre vie quotidienne. Ici, l'accord est complet entre les hommes de foi. Il importe qu'ils en prennent conscience plus qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici, et que les divergences dans leurs jugements historiques ne séparent pas leurs cœurs unis dans une

comme il lui plaît. C'est ce que saint Paul a admirablement développé au chapitre 15 de la 1re épître aux Corinthiens. Je dis avec lui que « le Christ a été les prémices de ceux qui sonts morts ». Et c'est parce que je crois avec Jésus-Christ que « Dieu n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants » que je vois avec calme s'approcher mon dernier jour et que je confesse avec joie : « Je crois à la vie éternelle ». Mais dans l'ordre des choses terrestres et dans l'état présent des lois qui régissent notre existence, la mort marque un terme si caractéristique et si définitif, que nul n'espère voir, sur sa prière, ressusciter un être chéri qui s'est endormi de son dernier sommeil. Cela n'est pas de l'incrédulité, c'est une foi profonde au caractère immuable des lois de la nature.

même foi. Et d'autre part, nous constatons, chez tous les chrétiens, un accord absolu dans leurs convictions scientifiques.

Tous, à quelque tendance théologique que nous appartenions, nous croyons fermement aux lois de la nature ; et si nous admettons, en théorie, la possibilité de modifications aux phénomènes apparemment constants et réguliers, nous ne le faisons qu'en rapportant ces modifications éventuelles à des lois qui nous sont encore cachées, et non à une suspension momentanée de l'action des lois dûment constatées par les sciences naturelles. Nous ne croyons plus au miracle considéré comme une dérogation aux lois de la nature : voilà ce que la sincérité nous oblige à reconnaître.

*
* *

Le miracle biblique n'a-t-il donc plus aucune valeur pour nous ? Ici, Messieurs, je vous dois et je me dois à moi-même de vous exposer le fond de ma pensée.

Les principes de ma théologie ne vous sont pas inconnus. J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de les développer publiquement. Un journal religieux a dernièrement appelé la tendance de notre école de Paris le *symbolo-fidéisme* (1). Il a pris le premier terme dans une publication de mon cher et honoré collègue, M. le professeur Sabatier, et le second, dans un de mes écrits, et il a donné un résumé assez exact de nos vues. Je ne repousse pas cette dénomination, mais je ne puis parler ici qu'en mon nom personnel. Je dirai les choses telles que je les vois et telles que je les crois fondées dans les Saintes Écritures.

(1) *L'Église libre,* 3 et 17 août 1894 (nos 31 et 33).

Quand nous étudions les miracles de la Bible, il nous faut distinguer, comme dans toute étude historique, l'idée fondamentale et la forme contingente et temporaire qu'a revêtue cette idée. Il n'est pas trop difficile de dégager l'idée qui se trouve à la base de tous les récits miraculeux de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est la croyance que Dieu, dans certaines circonstances, intervient d'une manière immédiate dans le cours des choses. Il apaise une tempête, il guérit un malade, il nourrit des affamés, il délivre des prisonniers, il ressuscite des morts. Voilà la croyance religieuse, la conviction intime des écrivains sacrés.

Cette conviction s'est exprimée sous la forme concrète de l'époque : la forme de la croyance au miracle. Dans l'ignorance, alors encore très grande, des lois de la nature, on voyait un miracle, une intervention spéciale de la divinité, dans tout phénomène extraordinaire, dans tout *miraculum*. C'était le cas dans le paganisme aussi bien que dans le judaïsme et le christianisme. Les hommes pieux et les impies croyaient aux miracles. On les attribuait d'ordinaire à la divinité, parfois aussi aux démons. On vivait en plein merveilleux. L'imagination populaire pouvait se donner libre carrière. La tradition orale était portée à amplifier les faits extraordinaires pour les rendre plus extraordinaires encore. Le terrain était éminemment favorable à l'éclosion et à la propagation des légendes.

Il se peut que parmi les miracles attribués à Jésus, l'un ou l'autre ait subi quelque altération, en passant de bouche en bouche, avant d'avoir été fixé par écrit. Mais j'ai la conviction historique que Jésus, par la vertu de sa parole, a opéré un grand nombre de guérisons extraordinaires, guérisons que le peuple et Jésus

lui-même et ses disciples considéraient comme des miracles et dont les récits nous ont été fidèlement conservés dans nos Évangiles. Seulement — et c'est là-dessus que je voudrais porter votre attention — ce qui importe pour notre foi religieuse, ce n'est pas tant l'*historicité* du fait, que son *interprétation* par les auteurs sacrés.

On nous démontrerait que tous les faits relatés dans la Bible sont *historiques*, que l'on n'aurait pas encore prouvé qu'ils sont dus à une intervention spéciale et miraculeuse de Dieu. Dans certains cas, on peut prouver d'une manière absolument concluante la *réalité* d'un phénomène extraordinaire; mais là s'arrête la preuve; elle ne saurait aller au delà; il est impossible de démontrer que ce fait extraordinaire soit dû à une action divine surnaturelle, qu'il ne soit pas l'effet d'une cause naturelle. Il faut que nous nous rendions bien compte de l'impossibilité de prouver un miracle. L'Académie de médecine verrait un lépreux guéri par une parole, qu'elle chercherait les causes naturelles de ce fait et ne se verrait nullement forcée à voir dans cette guérison le doigt de Dieu. On observe chez les fakirs de l'Inde des faits bien extraordinaires, dont nos missionnaires chrétiens cherchent l'énigme, mais dans lesquels, malgré leur caractère miraculeux, ils se refusent à voir des phénomènes surnaturels.

Voilà pourquoi je dis, que ce qui nous importe avant tout *au point de vue religieux*, ce n'est pas le fait lui-même, c'est son interprétation. Que le récit miraculeux soit vrai ou légendaire, si le narrateur y a cru, sa foi a une *valeur propre*, une valeur religieuse (1).

(1) La foi de l'enfant, dont nous parlons plus loin (page 161), avait une

Ce qu'il nous faut donc faire, c'est une étude psychologique plutôt qu'historique ; il nous faut étudier moins les faits miraculeux considérés en eux-mêmes que la foi des auteurs sacrés dans leur conception de ces faits. C'est dans cette foi que vit la vérité religieuse ; c'est en elle que Dieu nous révèle son activité cachée, mystérieuse dans le monde. Et, dans cet ordre d'idées, le témoignage de Jésus-Christ est pour nous la révélation suprême de la vérité.

Ici, Messieurs, nous ne nous trouvons plus sur le terrain scientifique, mais sur le terrain moral et religieux ; c'est le domaine de la foi, de la conviction intime, naissant d'un témoignage interne, immédiat : du témoignage de la conscience. Et ce témoignage, nous le rapportons à l'action de l'Esprit de Dieu immanent dans l'esprit de l'homme. Le témoignage interne du Saint-Esprit est la raison dernière de notre foi. Il est la norme de notre jugement dans l'ordre des choses religieuses. Il nous conduit, par une affinité mystérieuse, auprès du Christ, dont la sainte personnalité nous apparaît comme la manifestation parfaite de Dieu sur la terre. La pensée, les sentiments, la foi, la vie du Christ, nous révèlent le cœur de Dieu. Sa parole est pour nous la parole de Dieu.

Or, que nous enseigne le Christ ? Il nous apprend à prier : « *Notre Père, qui es aux cieux.* » Notre Père qui es aux cieux ! Quel est le sens de ces paroles ? Je ne connais pas de plus belle interprétation que celle du Petit Catéchisme de Luther : « Dieu veut nous solliciter à croire qu'il est vraiment notre Père et que nous

valeur propre, indépendante de l'historicité du récit dont la lecture l'avait frappé. Nous ne saurions trop appuyer sur cette considération.

sommes ses vrais enfants, afin que nous puissions lui adresser nos prières avec une joyeuse confiance, comme de chers enfants à un père bien-aimé. »

Ah ! nous voilà bien loin des âpres lois de la nature ! Nous vivons dans la famille, dans la sphère des rapports libres et personnels, dans les relations affectueuses du père et de ses enfants. Je n'ai pas à discuter ici avec les déterministes, pour qui la volonté, la liberté, l'affection ne sont que de vains mots, le produit fatal, mécanique ou chimique, de la force et de la matière. Je parle à des pères et à des enfants qui savent ce que c'est que la vie de famille, et qui croient qu'en nous aimant, en nous procurant des joies, en nous attristant parfois, nous ne sommes pas les dupes d'une illusion. Eh bien, Jésus, par cette assimilation de Dieu à un père de famille, nous apprend ce que c'est que le miracle.

« Demandez, dit-il, et l'on vous donnera. » Le miracle, c'est l'exaucement de la prière. Et cet exaucement s'accomplit sans nulle violation des lois de la nature.

Je ne confonds pas le miracle avec la providence. Un père de famille soigne ses enfants, sans que ceux-ci le lui demandent ; l'enfant serait bien malheureux s'il n'avait que ce qu'il a demandé. Il en est de même pour Dieu. « Le Père céleste, dit Jésus, sait ce dont vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez... Ne vend-on pas deux passereaux pour un liard? encore n'en tombe-t-il pas un à terre sans la volonté de votre Père ; les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés (1). » C'est là la sainte et paternelle providence de Dieu. On peut, si l'on veut, la qualifier de miraculeuse ; cependant elle n'est pas le miracle au sens biblique du mot.

(1) Matth. 6, 8-32; 10, 29-30; Luc 12, 22-31.

C'est dans une autre expérience de la vie sociale qu'il nous faut chercher le pendant du miracle. Je suis père de famille. Il m'arrive fréquemment que mes enfants me demandent quelque chose que je leur accorde sur leur demande, alors que je ne le leur aurais certainement pas donné s'ils ne me l'avaient pas demandé. Ici, nous n'avons plus affaire à l'idée de la providence, mais bien à celle d'une action spéciale, distincte du cours régulier, normal des choses. C'est l'idée du miracle.

Un déterministe, qui ne voit dans la vie qu'un enchaînement immuable de causes et d'effets, vous accordera sans peine que l'intervention d'une volonté libre dans cette évolution fatale serait effectivement un miracle, le miracle par excellence. Eh bien, nous, qui sur le témoignage de notre conscience croyons à la liberté, nous accomplissons journellement ce miracle ; et nous l'accomplissons en utilisant les lois de la nature. Ces lois se mettent au service de notre volonté.

Et le Père céleste n'aurait pas ce même pouvoir ! Il serait moins libre que n'importe quel homme ici-bas ! Il serait ou dans l'impuissance de nous accorder notre demande, ou forcé, pour nous l'accorder, de violer les lois de la nature !

Mais ces lois, que sont-elles donc, sinon l'expression de sa volonté ? C'est une singulière façon de concevoir Dieu que de placer en face de lui une puissance étrangère, appelée la nature, et des entités indépendantes, appelées des lois. Le Dieu vrai et vivant n'est pas seulement le maître de la nature et de ses lois, l'univers tout entier n'est que l'expression de sa volonté ; et lorsque la science a dûment constaté le caractère immuable d'une loi, nous sommes en droit de conclure

que Dieu ne veut pas que cette loi soit enfreinte et que lui-même ne l'enfreindra pas. Il n'agit pas en opposition avec sa propre volonté. Voilà pourquoi nous nions, en principe, la possibilité d'un fait contraire aux lois de la nature.

Nous n'en croyons pas moins au miracle, tout aussi fermement que les auteurs sacrés, mais nous nous l'expliquons autrement. Pour les anciens, le miracle est une intervention de Dieu interrompant le cours *naturel* des choses; pour nous, il est une intervention de Dieu interrompant le cours *fatal* des choses. Pour les anciens, il est un acte divin libre, *contraire* aux lois de la nature; pour nous, il est un acte divin libre, *conforme* aux lois de la nature (1).

Au lieu de détruire le miracle, comme le font tels apologistes en cherchant à lui enlever son caractère miraculeux, nous proclamons hautement et joyeusement notre foi au miracle, en accentuant la libre activité de Dieu et l'exaucement de la prière, et en combattant résolument le déterminisme qui voudrait broyer notre vie dans son engrenage fatal.

Quant aux lois de la nature, nous n'avons pas la sotte prétention de les connaître toutes. Nous admettons parfaitement la possibilité de faits conformes à des lois qui nous sont cachées, et nous ne doutons pas que de tels faits, naturels au fond, mais inexplicables dans l'état actuel de nos connaissances, ne se soient produits autrefois, de même qu'il s'en produit encore aujour-

(1) Quand l'exaucement de la prière se produisait d'une manière simple et naturelle, on l'appelait, comme nous aussi, un *exaucement;* quand il se produisait d'une manière extraordinaire, merveilleuse, on lui donnait le nom de *miracle.* Nous faisons encore aujourd'hui cette distinction dans le langage courant, mais nous croyons que Dieu agit de la même manière dans l'un et l'autre cas.

d'hui. Voilà pourquoi nous suspendons notre jugement en présence de certains récits miraculeux, quelque étranges qu'ils nous paraissent. Mais quand une loi s'atteste devant notre conscience scientifique avec un caractère absolument immuable, — comme c'est le cas, par exemple, pour la loi relative à la direction de l'ombre des corps, dont nous avons parlé tantôt, — nous ne croyons pas que cette loi ait jamais été enfreinte, ni qu'elle puisse l'être aujourd'hui, parce qu'une telle infraction serait contraire à la volonté de Dieu (1).

Sur ce point, je suis, pour ce qui me concerne, tout aussi absolu que n'importe quel professeur des sciences naturelles. Je crois que notre théologie doit accepter, sans nulle autre restriction que celles des hommes de science eux-mêmes, les principes qui font l'honneur et la puissance de la science moderne. Il ne faut pas qu'on puisse seulement soupçonner un théologien protestant

(1) Le caractère immuable des lois de la nature est chanté au Psaume 148 :

« Louez l'Éternel du haut des cieux,
Louez-le dans les lieux élevés !
Louez-le, vous tous ses anges !
Louez-le, vous toutes ses armées !
Louez-le, soleil et lune !
Louez-le, vous toutes, étoiles lumineuses !
Louez-le, cieux des cieux,
Et vous eaux, qui êtes au-dessus des cieux !
Qu'ils louent le nom de l'Éternel !
Car il a commandé, et ils ont été créés.
Il les a affermis pour toujours et à perpétuité ;
Il a donné des lois et il ne les violera point. »
(Traduction Segond.)

Peut-être faut-il entendre le sujet de la dernière phrase au sens indéni et traduire : « *et on ne les violera pas* », ou bien : « *et nul ne les viole* », c'est-à-dire : elles sont inviolables. Ostervald traduit : « *il y a mis un ordre qui ne changera pas.* » L'idée relative à l'immutabilité de l'ordre de la création reste la même avec ces diverses traductions.

d'avoir quelque méfiance cachée à l'endroit des sciences exactes, de vivre secrètement sur un pied d'hostilité avec elles.

Nous faisons à la science le même accueil franc, loyal, ouvert que lui font ses champions les plus convaincus. L'opposition qu'a établie la vieille orthodoxie entre la foi et la science est plus qu'un malheur, elle est, sous l'apparence de la piété, une doctrine impie, qui éloigne de l'Évangile des esprits religieux qui ne demanderaient pas mieux que de s'y rallier, mais qui ne peuvent s'y décider, parce qu'on leur demande, au nom de l'Évangile, de renier des convictions scientifiques dont la vérité s'impose absolument à leur pensée.

Les prophètes, Jésus-Christ et les Apôtres se trouvaient-ils en conflit avec la science de leur temps? Nullement. Nous ne trouvons pas, dans les Saintes Écritures, la moindre trace d'une pareille opposition. Ils ont accepté les opinions scientifiques courantes, sans songer à les combattre. Leur notion du miracle est celle de leurs contemporains.

C'est la théologie postérieure qui a créé le conflit; et c'est l'orthodoxie moderne, d'une part, et le libéralisme moderne, d'autre part, qui ont poussé ce conflit à l'état aigu : l'orthodoxie, en méconnaissant les droits de la science; le libéralisme, en méconnaissant les droits de la foi.

A mon avis, le rationalisme et le libéralisme ont joué dans les discussions relatives au miracle, ou, comme on disait plus volontiers, au surnaturel, un rôle encore plus néfaste que l'orthodoxie. Au lieu d'étudier et d'approfondir la foi religieuse des écrivains sacrés et de s'appliquer à la comprendre sous sa forme contingente et historique pour en retenir et en propager la vivi-

fiante vérité, les vieux libéraux ont entrepris une polémique inintelligente et parfois singulièrement profane contre les miracles bibliques, et ils n'ont pas eu de peine à tourner en ridicule un certain nombre d'entre eux et à jeter ainsi le discrédit sur tous les autres. Cette campagne est, au point de vue religieux, une des plus détestables que je connaisse. On a pu reprocher avec raison à tel champion de cette tendance de travailler à la destruction de la foi dans les âmes. Si l'orthodoxie avec son esprit antiscientifique repoussait les hommes de science, le libéralisme avec sa critique railleuse repoussait les hommes de foi.

Quant aux théologiens éclectiques qui avaient le juste sentiment des erreurs de la droite et de la gauche, ils marchaient en tâtonnant, cherchant plus ou moins empiriquement à éviter les extrêmes, mais sans savoir se diriger eux-mêmes ni guider les autres avec sûreté, car ils manquaient d'un principe qui pût leur montrer clairement leur voie.

Eh bien, Messieurs, je crois que notre théologie moderne a trouvé ce principe, cette boussole qui nous indique la vraie direction et qui, à travers les récifs, nous conduit sûrement au but. Elle reconnaît aussi bien à la science qu'à la foi leur caractère propre, et elle leur assigne, à toutes les deux, leur vraie place. Elle proclame l'autonomie de la science et son indépendance absolue vis-à-vis de la Bible ; et elle revendique pour la foi une indépendance tout aussi absolue en face de la science. Elle croit aux lois immuables de la nature et repousse toute doctrine enseignant, au nom de la religion, la violation de ces lois ; et elle croit à la paternité de Dieu et repousse toute doctrine niant, au nom de la science, la provi-

dence divine et l'exaucement de la prière. Et l'unité de ce double principe, elle la trouve dans sa foi au Dieu vrai et vivant qui exprime sa volonté tout aussi bien dans les lois de la nature que dans les grâces qu'il accorde à ses enfants.

Je ne puis me refuser à rappeler ici l'image suggestive dans laquelle M. le professeur Sabatier a exprimé et rendu pour ainsi dire visible cette double vérité : la vérité des lois scientifiques et la vérité de la foi religieuse. Il les compare à deux colonnes qui s'élèvent dans une cathédrale et qui, au sommet, se rejoignent dans l'ogive. L'une des colonnes est la science, l'autre est la foi. A leur base, elle semblent être absolument indépendantes l'une de l'autre, elles montent parallèlement, sans connexion apparente, et cependant elles finissent par se confondre au sommet, en Dieu (1).

(1) « Dans la conscience de Dieu une fois éveillée en nous, se concilient, au moins en espérance, la conscience du moi et la conscience du monde aujourd'hui toujours en lutte et en tentation réciproque. Cette foi religieuse de l'esprit en lui-même nous permet d'anticiper la solution et d'affirmer qu'au sommet de leur développement complet et dans leur entière perfection, la science et la vie morale se rejoignent et s'unissent dans une éternelle harmonie. Ainsi en Dieu existe, évidente déjà pour la foi, la conciliation de la raison théorique et de la raison pratique, lesquelles semblent aujourd'hui se développer sans pouvoir se rencontrer jamais... Dans son labeur, l'humanité bâtit une cathédrale éternelle dont les deux colonnes maîtresses sont la science et la vie sainte. Elles surgissent lentement du sol et s'élèvent parallèlement dans les airs. Entre les ouvriers qui travaillent à cette œuvre divine, les uns se découragent et doutent qu'elles puissent jamais se rejoindre et former la voûte rêvée. D'autres, par impatience, infléchissent la rectitude sévère des lignes de la construction ; mais le travail apocryphe et menteur qu'ils font ainsi se ruine et se démolit de lui-même, parce qu'il viole la rigueur du plan mystérieux de l'architecte invisible. L'ouvrier religieux est humble ; il se garde de l'impatience qui nous rend infidèles et du découragement qui nous fait lâches. Il vit par la foi, non par la vue ; il élève les deux piliers de sa vie intérieure en obéissant aux règles prescrites, sachant que son devoir n'est pas de les faire converger arbitrairement et se joindre avant l'heure, mais, pierre à pierre, de les

Voilà, Messieurs, un principe clair et précis, qui satisfait également notre pensée scientifique et notre conscience religieuse, et qui nous donne la paix dans la vie, et la joie dans nos études théologiques.

Grâce à ce principe, je me sens en pleine communion spirituelle avec Jésus-Christ. Son Dieu est mon Dieu, son Père est mon Père. Je l'adore comme il l'a adoré, je l'invoque comme il l'a invoqué, je me confie en lui comme il a mis en lui sa confiance tout entière. « Père, dit-il, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé; je sais que tu m'exauces toujours. » Dans son agonie, à Gethsémané, il s'écrie : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi; toutefois, que ta volonté soit faite et non pas la mienne. » Et au moment de rendre le dernier soupir : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (1).

Voilà la foi du Christ en la paternité de Dieu. C'est aussi ma foi, ou, pour parler plus exactement, c'est la foi idéale à laquelle j'aspire, mais que, hélas, dans ma faiblesse, je gémis de ne pouvoir réaliser que d'une manière bien imparfaite. Elle est le but que je poursuis, parce que j'ai la conviction qu'elle est la vérité.

A la lumière de cette conviction s'éclairent pour moi tous les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. J'admire la foi des patriarches en la toute-puissance de Dieu, la foi de Moïse en le secours de l'Eternel, la foi

édifier toujours plus hauts, plus solides et plus droits. La science n'est positivement servie que par ceux qui appliquent en toute rigueur les lois de la recherche scientifique. De même, nous n'avançons dans la vie morale qu'en obéissant sans lâcheté à la loi idéale de la conscience. » (Auguste Sabatier, *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse*, p. 14-15. Lausanne, Bridel, 1893. Extrait de la *Revue de théologie et de philosophie*, juin 1893, p. 208-209. Voyez aussi : *Revue chrétienne*, 1893, p. 264-265).

(1) Jean 11, 41-42. — Matth. 26, 39. — Luc 23, 46.

des prophètes au triomphe final de la vérité et de la justice. Je lis avec émotion ces beaux Psaumes qui au milieu de la détresse chantent leur foi inébranlable au salut. Et quand je contemple la sainte activité du Christ et de ses Apôtres, leur abandon complet à la volonté de Dieu, leur vie avec Dieu et en Dieu, je me sens transporté moi-même auprès du cœur du Père céleste, et j'apprends à lui dire : « Mon Père. » Je lui adresse ces mots avec la confiance et la tendresse et en même temps avec la crainte et le respect avec lesquels je disais « mon père » à celui que Dieu m'avait donné pour guider mes premiers pas sur cette terre.

Alors je comprends et la providence et le miracle, qui, au fond, ne sont que deux aspects de la même activité. Je sais, par expérience, que bien souvent un enfant demande à son père quelque chose que celui-ci lui aurait aussi donné sans sa demande. On pourrait dire qu'ici la providence et le miracle viennent se confondre. D'autres fois, le père refuse à son enfant, malgré ses instances et ses larmes, une chose que dans sa sagesse il ne saurait lui accorder. Ici, nous apprenons la résignation. Nous voyons aussi se reproduire le miracle obtenu par la persévérance dans la prière, et dont nous avons un exemple touchant dans l'histoire de la femme cananéenne, dont Jésus ne guérit la fille qu'après un triple refus. Cette histoire se répète dans chaque famille. Ce qui me console, enfin, lorsque dans mes prières je m'exprime maladroitement, incorrectement, lorsque je balbutie, c'est que le Père céleste me comprend cependant, comme une mère comprend son petit enfant et devine ses désirs dans un gémissement, dans une larme, dans un regard suppliant. Dieu de même ne regarde pas à la correction de la formule,

mais aux aspirations intimes du cœur (1). Partout la paternité humaine nous explique la paternité divine, et la paternité divine se reflète dans la paternité humaine.

Alors le miracle, l'exaucement de la prière, nous apparaît tout à coup comme une chose naturelle, comme une vérité religieuse élémentaire. Et elle l'est, en effet. C'est une vérité première, un axiome religieux, en dehors duquel la religion n'a pas plus de réalité que l'astronomie en dehors des lois de la gravitation. La prière, dit-on, est l'essence de la religion. Et l'on n'a pas tort. Mais que serait la prière de l'homme sans la réponse de Dieu? Une vaine illusion. Or, la réponse de Dieu, c'est le miracle.

Voilà pourquoi je prie avec Jésus : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » Et quoique je sache comment se cultive le blé et comment se fabrique le pain, je crois cependant que c'est Dieu qui journellement place mon morceau de pain sur ma table ; mes connaissances scientifiques ne gênent en rien la prière de ma foi (2). Je prie Dieu de bénir mes repas,

(1) La notion du miracle comprend, non seulement l'exaucement des prières explicites, mais aussi celui de ces gémissements non exprimés en paroles, de ces soupirs « inarticulés », dont parle saint Paul (Rom. 8, 18-27).

(2) Un journal religieux d'Alsace raconte sous ce titre : « *Les corbeaux d'Élie* » une histoire touchante, qu'il assimile au miracle dont le prophète fut l'objet, lorsque des corbeaux vinrent, le matin et le soir, lui apporter du pain et de la viande (1 Rois 17, 2-6). C'est l'histoire d'une pauvre veuve qui, un soir, se trouva sans pain avec ses quatre enfants. La mère, une femme pieuse, priait ardemment Dieu de lui venir en aide. « Maman, lui dit l'aîné des enfants, un petit garçon de huit ans, j'ai lu dans la Bible que Dieu envoya à un homme pieux du pain par des corbeaux ; je vais aller ouvrir la porte, afin que les corbeaux puissent entrer. » Et ce disant, il ouvrit largement la porte de la chaumière. Quelques instants après, le maire de l'endroit vint à passer. En voyant la porte ouverte si tard, il en fut frappé et entra dans la chambre, où il put se rendre compte de la détresse de cette pauvre famille. Il lui fit

sans contester en aucune façon les lois de la physiologie. Je le prie de me protéger, moi et les miens, de me rendre la santé quand je suis malade, de bénir mes travaux, de bénir ma leçon d'aujourd'hui.

Et en priant ainsi, et en adressant à Dieu des actions de grâces pour ses exaucements, j'ai l'intime conviction de vivre de la vie religieuse des prophètes, de Jésus-Christ et des Apôtres. C'est là le vrai sens de la foi aux miracles. Et en professant cette doctrine, je puis dire, en toute conscience, que je suis vraiment fidèle à l'enseignement des Saintes Écritures.

apporter du pain et du beurre. Le petit garçon, après avoir mangé sa beurrée avec un excellent appétit, retourna vers la porte, l'ouvrit, et regardant au ciel, il ôta sa casquette en disant : « Merci, bon Dieu ! » Puis, il referma la porte et retourna chez sa mère. (*Evangelisch-lutherischer Friedensbote aus Elsass-Lothringen*, 9 sept. 1894, p. 383.) C'est ainsi que j'entends, moi aussi, le miracle, et, sous une autre forme, je remercie Dieu comme ce petit garçon.

(Paris, Librairie Fischbacher, 1894.)

N° 8

LA BIBLE ET LE MIRACLE

Le *Refuge* ayant critiqué assez vivement et, je crois, peu justement ma leçon sur « *La notion biblique du miracle* », je voudrais dire ici un mot pour ma défense.

Quand j'étudie la foi des auteurs bibliques aux miracles, je distingue dans cette foi deux éléments : un élément divin et un élément humain. L'élément divin, c'est la foi à l'exaucement de la prière. L'élément humain, c'est la manière spéciale dont chaque auteur se représente cet exaucement.

Or, dans ma leçon, j'affirme très hautement ma foi à l'exaucement de la prière, c'est-à-dire à une intervention immédiate de Dieu dans les événements de notre vie, intervention exceptionnelle, distincte du gouvernement régulier et providentiel du monde, et se produisant sur la prière du croyant. Voilà, à mon sens, la signification religieuse de la foi au miracle, qui traverse toute la Bible. En professant cette foi, j'ai l'assurance d'être fidèle à la pensée intime des prophètes, de Jésus-Christ et des Apôtres.

Quant à la manière dont se réalise l'exaucement, je suis d'avis que nous ne sommes pas liés par les vues que pouvaient avoir les écrivains sacrés à une époque où les lois de la nature n'étaient pas encore aussi ri-

goureusement étudiées et définies qu'aujourd'hui. Leur conception du monde différait sensiblement de la nôtre. Ils partageaient dans le domaine des choses profanes les idées de leurs contemporains. Les Juifs et les païens, les hommes pieux et les impies voyaient alors un « miracle », c'est-à-dire une dérogation au cours naturel des choses, dans tout phénomène extraordinaire. Aujourd'hui que l'on connaît les lois de la plupart de ces phénomènes, nous ne pouvons plus y voir des miracles au sens ancien. Ces miracles se font d'autant plus rares que l'on avance plus dans la connaissance des lois de la nature. C'est là un fait notoire. Il confirme ma conviction que les lois de la nature sont l'expression de la volonté de Dieu, que Dieu n'agit pas contre sa propre volonté, et que notre ignorance seule est en cause quand nous ne pouvons expliquer un fait extraordinaire.

Infaillibles dans le domaine religieux et moral, les auteurs bibliques ne l'étaient dans celui des sciences naturelles. Voilà ce que j'ai exposé dans ma leçon. Et si, dans cette ordre d'idées, je n'ai pas fait d'exception pour Jésus-Christ, c'est parce que je crois qu'il y avait en Jésus, non seulement un élément divin, absolument infaillible dans les choses de la foi, mais aussi un élément vraiment humain, soumis quant aux connaissances profanes à la contingence de la nature humaine.

On peut ne pas être d'accord avec moi sur ce dernier point. Mais je crois qu'en affirmant ma foi à l'exaucement de la prière et à l'autorité souveraine de Jésus-Christ et des Saintes Ecritures dans le domaine religieux et moral, je reste sur le terrain du vrai christianisme et que je suis fidèle à ce qui constitue l'essence de l'enseignement évangélique.

(*Le Refuge*, 1895, n° 2.)

N° 9

A PROPOS
DE LA NOTION BIBLIQUE
DU MIRACLE

I

Mon honorable collègue, M. le professeur Doumergue, a consacré trois articles de ce journal à l'examen critique de ma leçon sur « *La notion biblique du miracle* ». Je tiens à le remercier bien sincèrement de ses observations si instructives et si courtoises. Il me permettra de lui soumettre, à mon tour, quelques réflexions, afin d'élucider cette question importante, sur laquelle nos vues ne me semblent nullement contradictoires.

Avant de relever les points où nous sommes d'accord, je voudrais écarter quelques malentendus.

Selon M. Doumergue, j'aurais été bien naïf de traiter une question qui n'existe pas. « M. Ménégoz, dit-il, a cru qu'il y avait une notion biblique du miracle. Il n'y en a pas. Tenons donc les pages relatives à ce sujet pour non écrites. »

Il est évident que s'il n'y a pas de notion biblique du miracle, ma leçon n'a pas de raison d'être. En ce cas,

tous ceux qui m'ont si vivement critiqué se sont battus contre des moulins à vent, et ceux qui se sont rangés à mon avis se sont laissés prendre par un vain mirage. Mais en est-il effectivement ainsi?

La notion d'une chose, c'est l'idée qu'on s'en fait. La notion biblique du miracle, c'est l'idée que les auteurs sacrés se sont faite du miracle. Les prophètes, Jésus-Christ, les Apôtres, auraient-ils parlé des miracles sans en avoir aucune idée? Auraient-ils fait des miracles sans se rendre compte de ce qu'ils faisaient? Je n'oserai prêter à mon honorable collègue une assertion aussi irrévérencieuse. Et cependant il dit et répète : « Il n'y a pas de notion biblique du miracle. »

Eh bien, je crois avoir débrouillé sa pensée. Il me semble confondre la *théorie* du miracle et la *notion* du miracle. Les auteurs bibliques, en effet, ne donnent nulle part un exposé didactique de leur idée du miracle. Ils n'en ont pas senti la nécessité, car tout le monde, les Juifs et les païens, les hommes pieux et les impies, entendaient les termes de « signes », de « prodiges », de « miracles » dans le même sens. Ces termes n'avaient pas besoin d'une explication. Aussi, n'en trouvons-nous pas dans la Bible. Mais cela prouve précisément que les prophètes, Jésus-Christ et les Apôtres partageaient sur ce point les idées de leurs contemporains, qu'ils avaient la même « notion du miracle ».

On pourra me reprocher d'avoir mal saisi leur pensée; on pourra chercher à mieux la déterminer. Mais que l'on ne croie pas que l'absence d'une formule théorique implique l'absence d'une notion. La Bible ne donne pas la *théorie* du miracle; mais la *notion* du miracle en remplit toutes les pages. L'étudier en vaut la peine.

Dans cette étude s'imposent certaines distinctions,

sans lesquelles la question ne saurait être tirée au clair. Il y a lieu, par exemple, de ne pas confondre l'historicité des récits miraculeux et la foi religieuse des auteurs sacrés ; les miracles eux-mêmes et les récits qui nous en sont parvenus.

Me plaçant à ce point de vue, j'ai dit que, pour déterminer la notion biblique du miracle, je n'avais pas à m'occuper de l'historicité des récits miraculeux, mais uniquement des conceptions des auteurs relatives au miracle ; et j'ai ajouté que c'est essentiellement dans la foi religieuse des écrivains sacrés que Dieu nous révèle sa pensée. M. Doumergue en a conclu que je n'attachais guère de valeur à l'historicité des récits de la Bible. Or, cela n'est nullement le cas. Je ne crois pas être moins rigoureux que M. Doumergue quand il s'agit d'établir l'historicité des faits rapportés par l'Écriture. Seulement, l'examen de l'historicité des récits miraculeux de la Bible ne rentrait pas dans mon sujet.

Un exemple. Quand je veux savoir quelle idée l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* se faisait du passage de la mer Rouge par les Israélites ou de la chute des murs du Jéricho, c'est l'*Épître aux Hébreux* que j'étudie en première ligne, et non l'Exode et le livre de Josué. L'*idée* qu'un apôtre s'est faite de ces miracles et l'*historicité* de ces récits sont deux questions absolument distinctes, qu'il n'est pas permis de confondre.

Ensuite, il ne faut pas confondre un miracle et le *récit* d'un miracle. Je puis parfaitement être convaincu de la possibilité du miracle, et refuser de croire à la vérité d'un récit miraculeux qu'on vient me raconter ; je m'y refuse parce que le narrateur ne m'inspire pas une confiance suffisante ou parce qu'il tient lui-même le récit d'une tradition sujette à caution. M. le profes-

seur Charles Bois, qui croyait fermement au miracle, a franchement déclaré ne pas croire « à la réalité de tous les miracles racontés dans la Bible ». Gardons-nous d'identifier la foi au miracle et la croyance aux récits miraculeux. Ce sont deux ordres de faits distincts : l'un est du domaine religieux, l'autre relève de l'histoire.

C'est sur la base de cette distinction que j'attache une valeur propre à la foi au miracle, abstraction faite de la question d'historicité de tels récits miraculeux. La foi du petit garçon dont je parle, à la fin de ma leçon, avait une *valeur propre*, indépendamment de la vérité de l'histoire des corbeaux d'Elie. Cette histoire pourrait être légendaire, que la foi de l'enfant à l'exaucement de la prière n'en serait pas moins vraie. Cela ne saurait faire aucun doute.

Si M. Doumergue avait eu à traiter mon sujet, il aurait été amené par la force des choses à faire les mêmes distinctions. On peut demander à tout théologien d'en reconnaître la légitimité. Aussi me semble-t-il que, sur ces points, l'entente avec mon honorable collègue ne doit faire aucune difficulté.

Je pense examiner, dans un prochain article, le fond du débat.

II

Quand faisant abstraction des questions historiques, j'approfondis l'idée du miracle de M. Doumergue, je suis heureux de me sentir en parfait accord avec lui.

Il accepte, en effet, les deux thèses qui se trouvent à la base de ma conception : le miracle est l'exaucement de la prière, et cet exaucement se produit sans nulle violation des lois de la nature.

M. Doumergue se rallie entièrement à mes vues sur la prière. « C'est parfait, dit-il, absolument parfait. Et je me demande ce que l'orthodoxe le plus rébarbatif pourrait exiger de plus. » Je remercie mon honorable collègue de ce certificat d'orthodoxie. Peut-être cela rassurera-t-il quelques-uns de mes vieux amis que ma leçon avait grandement alarmés.

Il sera moins facile de leur faire adopter la thèse sur l'inviolabilité des lois de la nature. Cependant, cela n'est pas impossible. Il y a des théologiens dont la réputation d'orthodoxie est si solidement établie qu'ils réussissent à donner l'estampille de l'orthodoxie même à des hérésies. C'est ainsi que M. F. Godet a accrédité comme orthodoxes ses hérésies christologiques. J'espère que M. Doumergue réussira, de même, à faire recevoir comme orthocoxes ses hérésies sur le miracle. Car c'est bien une hérésie quand, contrairemeut à la doctrine eccclésiastique traditionnelle, il nie que les lois de la nature puissent être renversées. Dans le *Christianisme* du 27 avril 1894, il a écrit : « Le miracle de suspension ou de renversement des lois de la nature, nous ne l'admettons pas. » Et dans le numéro du 11 janvier dernier, il répète : « Il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir de miracles contraires aux lois de la nature. » Si cette doctrine, hérétique mais vraie, trouvait un accueil favorable auprès de mes amis inquiets, les articles de M. Doumergue m'auraient décidément servi de planche de salut.

Quoi qu'il en soit, je constate avec bonheur que ma notion du miracle est aussi celle de mon honorable collègue. Et cet accord dogmatique, qui exprime l'unité de notre foi religieuse, est largement suffisant pour faire passer au second plan nos divergences historiques.

Je ne mentionne celles-ci que pour ne pas avoir l'air de me dérober aux objections. Mais je ne puis entrer dans les détails. Il me faudrait entrer dans des discussions de textes, qui demanderaient beaucoup plus de place que celle dont je pourrais disposer ici sans abuser de l'hospitalité que ce journal m'a si gracieusement accordée.

La question historique est tellement complexe, qu'il n'y a pas deux théologiens qui soient d'accord sur tous les points. Il s'agit d'élucider tout ce qui a rapport à l'origine, à la date, à l'authenticité des textes bibliques, à leur intégrité, au caractère historique ou légendaire de la tradition orale, mise assez tardivement par écrit, on ne sait pas toujours par qui. Or, les opinions de M. Doumergue sur ces matières me sont à peu près inconnues.

Partage-t-il, par exemple, les vues de son collègue, M. Bruston, sur la composition du Pentateuque? En ce cas, son jugement sur les récits contenus dans ce livre sera bien différent du jugement de celui qui attribue le Pentateuque à Moïse. Et comme il est hors de doute que Jésus-Christ et les apôtres ont cru à la rédaction du Pentateuque par Moïse, la question de l'autorité de Jésus en matière historique et littéraire viendra nécessairement se poser.

Ici, le cadre s'élargit. Il ne s'agit plus uniquement de la notion du miracle. Toute la théologie chrétienne est en cause. C'est l'autorité de Jésus-Christ et des Saintes Écritures qui entre en discussion. Et cette question, on ne la résoudra ni par des exclamations indignées, ni par des généralités oratoires. Il faudra la prendre corps à corps.

Jusqu'ici, M. Doumergue a toujours évité de le faire.

Il s'est tenu sur une prudente réserve. Je ne puis pas lui en vouloir, car je sais que le terrain est brûlant. J'aimerais cependant savoir si mon collègue est d'accord avec moi sur le principe. Ce principe, je l'ai formulé dans ma leçon. J'accepte avec une joyeuse conviction l'autorité souveraine de Jésus-Christ et des Saintes Écritures dans le domaine religieux et moral, mais je ne crois pas que Jésus ait prétendu à aucune autorité dans le domaine des choses profanes, scientifiques, historiques ou littéraires. Si M. Doumergue se range à mon avis, nous pourrons différer dans notre jugement sur l'historicité de tel récit miraculeux, — l'assomption d'Élie, par exemple, ou la composition, dans le ventre d'un poisson, du beau cantique de Jonas, — mais nous nous rencontrerons dans notre foi à l'intervention immédiate de Dieu dans le cours de l'histoire et dans la vie privée de chaque individu. Or, c'est là la chose essentielle.

Il importe de ne pas perdre de vue qu'aucun auteur biblique ne considère la croyance aux miracles comme une qualité de l'homme religieux, comme une condition de salut. Au siècle apostolique, tout le monde croyait aux miracles, les Juifs et les païens, les croyants et les incrédules, les hommes pieux et les impies, et personne ne songeait à attribuer à cette croyance une vertu salutaire. Elle n'a pas non plus cette vertu aujourd'hui. Prêcher la croyance aux nombreux miracles relatés dans la Bible comme un élément constitutif de la foi chrétienne et comme une condition de salut, c'est se mettre en opposition avec la doctrine de l'Écriture Sainte elle-même. La foi qui sauve, d'après l'Écriture, c'est la foi en Jésus-Christ, le don du cœur à Dieu, la confiance filiale au Père céleste qui pourvoit à nos

besoins et qui exauce les prières de ses enfants. Voilà la foi salutaire.

Quant aux récits miraculeux, ils peuvent avoir, à l'occasion, une valeur apologétique. C'est manifestement leur but. Mais dès qu'ils ont cessé de répondre à ce but, il pourrait y avoir danger à s'en servir, et l'on méconnaît leur caractère en se croyant tenu d'en faire l'apologie. Les miracles du Nouveau Testament sont explicitement rapportés, « afin que vous croyiez au Christ ». Quand nous croyons au Christ, ils ont atteint leur but. Renverser les termes et prêcher la foi au Christ, « afin que l'on croie aux miracles », c'est aller contre la nature des choses et compromettre gravement les progrès de l'Évangile.

« Où ira aboutir l'école symbolo-fidéiste? » s'écrie M. Doumergue à propos de ma leçon et d'un travail de mon collègue et ami, M. Sabatier (*Christianisme* du 21 décembre). Où elle aboutira? Elle a déjà pénétré dans le cœur de l'Écriture; et elle y a trouvé le cœur du Christ, qui lui a révélé le cœur de Dieu. C'est là sa haute retraite; et de là, elle étudie avec calme, et la conscience en repos, les questions bibliques, assurée que la vérité historique est plus sacrée qu'une tradition erronée, et que s'appliquer à la découvrir, c'est faire une œuvre bénie, répondant à la sainte tâche de la théologie.

(*Le Christianisme au XIX^e siècle*, 1895, n^os 5 et 6.)

N° 10

LA NOTION HISTORIQUE

ET

LA NOTION RELIGIEUSE DU MIRACLE

Mon honorable collègue, M. Henri Bois, a consacré, dans cette *Revue*, une étude critique des plus approfondies à ma leçon sur *la notion biblique du miracle,* et il m'a offert gracieusement l'insertion d'une réponse détaillée. Je lui exprime tous mes remerciements tant pour son offre que pour le soin, le sérieux et la bienveillance qu'il a mis à examiner mes vues sur un sujet dont l'importance ne saurait échapper à aucun chrétien.

Je demande à M. Bois la permission d'expliquer ma pensée plutôt que de le suivre dans son argumentation. Ce qui nous importe, à lui et à moi, ce n'est pas de faire triompher nos idées personnelles, mais d'arriver à la connaissance de la vérité. Et dans cet effort commun, il est bon que chacun se serve de la forme qui répond le mieux à la tournure de son esprit. M. Bois est un polémiste habile. J'aime mieux développer mes idées dans un exposé suivi et ne discuter qu'incidemment les observations de mes contradicteurs. Cela

me permettra en même temps de tenir compte de certaines objections qui m'ont été opposées par d'autres critiques.

Ce débat ne pourra être fructueux que si l'on est bien d'accord sur la question en litige et si l'on ne s'en écarte pas dans la discussion. Je me suis appliqué, dans l'introduction de ma leçon, à préciser mon sujet. J'ai nettement marqué que je n'entendais traiter que la « notion » biblique du miracle, c'est-à-dire l'idée que les auteurs sacrés ont attachée à ce qu'ils appellent des *miracles,* des *signes,* des *prodiges.*

Je n'avais pas, dans cette étude, à m'occuper de critique historique. Je n'avais pas à examiner si tel récit miraculeux était vrai ou légendaire. Cela ne rentrait pas dans mon sujet. On peut parfaitement étudier l'*idée* qu'un auteur biblique s'est faite du miracle, sans rechercher si les miracles auxquels il a cru sont réellement arrivés. Quand je rencontre un pèlerin de Lourdes, je puis me renseigner sur sa notion du miracle, sans vérifier si les guérisons auxquelles il croit sont authentiques. M. Bois, dans son article, m'apprend comment il conçoit le miracle; pour étudier son idée, je n'ai nullement besoin de savoir si les miracles auxquels il croit sont historiques ou légendaires. Non seulement la distinction entre la foi des auteurs sacrés et l'historicité des miracles est légitime, mais elle s'impose dans une étude scientifique. Personne n'est en droit de conclure que celui qui fait cette distinction et étudie à part la foi des auteurs sacrés, nie les faits miraculeux rapportés dans la Bible. Pour ma part, je repousse absolument cette conclusion. Toutes les critiques, et elles sont nombreuses, qui se fondent sur cette argumentation, portent à faux.

Vu le temps limité dont je disposais, j'ai encore dû restreindre mon sujet sur un autre point. Voici ce que je dis : « Si j'avais à faire un travail complet sur le miracle dans l'Écriture sainte, je rechercherais les conditions dans lesquelles se sont produits les divers miracles, les causes très variées qui les ont sollicités, les effets qu'ils étaient appelés à produire, et je m'appliquerais à en découvrir ce qu'on pourrait appeler les lois psychologiques ou physiologiques. Mais une telle étude dépasserait de beaucoup les cadres d'une leçon. » Malgré la clarté de cette restriction, plusieurs critiques m'ont grandement reproché de n'avoir pas parlé du péché, qui a porté le trouble dans le monde et nécessité une intervention surnaturelle de Dieu, intervention dont les miracles bibliques sont une manifestation sensible, éclatante. Or, cette critique se rapporte précisément aux causes et aux effets des miracles dont j'avais formellement écarté l'examen et dont mon sujet, tel que je l'avais défini, ne m'imposait nullement l'étude. Je puis demander à un pèlerin de Lourdes ce qu'il entend par un miracle et chercher à me rendre compte de sa notion, sans me préoccuper de ses idées sur le rôle du péché dans la maladie. La question du péché n'avait rien à voir dans ma leçon.

Je n'ai pas non plus fait entrer dans mon étude des faits que *nous* pouvons considérer comme des miracles, mais que la Bible ne comprend pas sous ce terme, par exemple la création, la providence, la révélation, le prophétisme, la rédemption, la conversion, la sanctification, la vertu des sacrements, l'action religieuse et morale de Dieu dans l'âme du pécheur. Que l'on appelle ces faits des miracles, je n'y objecte pas. Je les tiens aussi pour des interventions de Dieu dans la vie

de l'humanité et de l'individu. Seulement, la Bible ne leur donnant pas ce nom, je n'avais pas à en parler. Ma leçon ne traitait que des phénomènes caractéristiques et bien connus que les écrits bibliques comprennent sous le nom de « *miracles* ». J'étais libre de choisir mon sujet. Je l'ai nettement délimité. On peut trouver que je l'ai plus ou moins bien traité. Mais c'est une critique excessive de me reprocher de n'y avoir pas fait entrer la dogmatique tout entière.

Les deux dernières observations, relatives au péché et à la rédemption, ne visent nullement mon honorable collègue de Montauban. M. Bois est trop bon professeur et sait trop bien ce que c'est que traiter un sujet déterminé pour m'adresser des critiques si peu justifiées. Mais comme ces critiques m'ont été faites par un assez grand nombre de journaux religieux et même par des Bulletins théologiques, j'ai cru devoir les signaler et en montrer l'inanité.

*
* *

Grâce à la délimitation de mon sujet, je me trouvais, pour mon étude, sur une base historique très solide. Une telle base me semble faire défaut aux travaux, anciens et récents, que j'ai consultés sur la notion du miracle. Tous les auteurs, pour autant que j'ai pu apprendre à les connaître, placent à la base de leur examen le *miracle* lui-même, considéré soit comme phénomène, soit comme récit ; et ils partent de là pour exposer leurs idées apologétiques ou critiques. Eh bien, je crois que c'est là une base très fragile, tant pour l'attaque que pour la défense.

Il n'y a que le partisan de l'inspiration littérale qui puisse admettre cette base sans nul inconvénient. A ses

yeux, les récits miraculeux ont été dictés par Dieu. Leur vérité, leur réalité est hors de doute ; et il peut *a priori* s'en servir, dans son argumentation, comme d'une donnée historique incontestable.

Il n'en est plus de même pour le théologien qui n'admet pas la doctrine de l'inspiration littérale, et qui dès lors reconnaît à la critique historique, non seulement le droit, mais aussi le devoir d'examiner les livres bibliques et de les interroger sur leur origine, leur intégrité, leur valeur historique. Or, dans ces conditions, les miracles de la Bible ne sont pas suffisamment documentés pour servir *a priori* de base à une étude scientifique. Ils ont besoin eux-mêmes d'un fondement pour les soutenir. Tout théologien ayant fait quelque peu de critique biblique me l'accordera sans peine.

J'ai donc dû chercher, pour traiter mon sujet, une base plus solide, un fondement n'ayant pas besoin lui-même d'un appui, une donnée précise dont la valeur historique ne puisse être contestée par personne. Et cette base, je l'ai trouvée dans la *foi* des auteurs sacrés.

Cette foi est un fait parfaitement contrôlable, attesté par les auteurs eux-mêmes dans leurs écrits, et ne pouvant donner lieu à aucun doute quant à son historicité. Tous les livres de la Bible nous apprennent à connaître la foi de leurs auteurs, quels que soient, du reste, ces auteurs. Les questions d'authenticité, au sens de la critique biblique, n'ont rien à voir ici. L'écrit me révèle la foi de son auteur. C'est là une donnée historique d'une valeur absolue. Et c'est sur ce fondement que j'ai construit mon travail.

Ce premier pas m'a amené à en faire un second. En établissant une distinction bien nette entre la foi au miracle et le miracle lui-même, entre notre conviction

subjective et le fait objectif, entre le phénomène miraculeux et notre interprétation du phénomène, je suis arrivé à attribuer à la foi personnelle des auteurs sacrés une *valeur propre*, indépendante de l'historicité, peut-être douteuse, du récit.

J'ai soumis cette foi à un examen psychologique, et j'y ai découvert, sous sa forme contingente et historique, ce qui constitue l'essence même de la foi au miracle : la foi à la paternité de Dieu et à l'exaucement de la prière, exaucement qui se produit par l'intervention immédiate de Dieu dans le cours des choses.

C'est dans cette foi des prophètes, de Jésus-Christ et des Apôtres que je reconnais le témoignage du Saint-Esprit, la révélation de la vérité.

C'est ainsi que, par une triple étude successive, historique d'abord, psychologique ensuite, et enfin religieuse, je suis arrivé à la thèse qui forme la conclusion de mon travail et que j'ai brièvement formulée en ces termes : le miracle, c'est l'exaucement de la prière.

Cette thèse doit être entendue au sens le plus large. J'ai eu soin de faire remarquer que Dieu ne regarde pas à la formule de nos prières. Il comprend aussi nos balbutiements, « comme une mère comprend son petit enfant et devine ses désirs dans un gémissement, dans une larme, dans un regard suppliant ». L'« attente impatiente de la création », dont parle saint Paul (Rom. 8, 18-27), est un de ces gémissements auxquels Dieu répond par les miracles de sa grâce. Je pense que c'est cet exaucement que M. Bois a en vue quand il parle de « miracles accomplis spontanément par l'initiative de Dieu, sans aucune prière préalable » (p. 157). Sur ce point, nous n'aurons pas de peine à nous mettre d'accord.

*
* *

Il me semble, d'une manière générale, que nous ne sommes pas loin de nous entendre, du moins pour ce qui concerne la conception religieuse du miracle. Notre désaccord ne porte guère que sur des questions d'histoire, en particulier sur ce que j'appellerai la *notion historique* du miracle, c'est-à-dire l'idée que s'en sont faite les auteurs sacrés.

Parlons d'abord de cette idée.

Ici, la terminologie de M. Bois m'embarrasse un peu. Nous n'employons pas le mot « *naturel* » dans le même sens. Et je crains que cette différence ne soit propre à donner lieu à des malentendus, à de fâcheux quiproquos, qui n'aideront pas à tirer au clair une question déjà assez complexe par elle-même.

M. Bois dira, par exemple, que, pour les auteurs bibliques, le miracle est « *une dérogation au cours naturel des choses* ». Je ferai, de mon côté, mot pour mot, la même affirmation. On croira que nous sommes d'accord. Eh bien! on se trompera. Sous les mêmes termes se cachent des idées différentes.

Pour moi, la construction de la tour Eiffel est un fait *naturel*. M. Bois, par contre, écrit : « Les hommes qui ont construit la tour Eiffel ont accompli un acte contraire au cours *naturel* des choses » (p. 131). Voilà, semble-t-il, deux opinions nettement contradictoires. Erreur! Nous sommes parfaitement d'accord ; nous ne différons que dans la terminologie.

J'appelle *naturel* ce qui est conforme aux lois de la nature, ce qui n'est ni surnaturel, ni anti-naturel ; tandis que M. Bois appelle *naturel* ce que le nature produit spontanément, sans l'intervention libre de l'homme ou

de Dieu. Nous considérons, l'un et l'autre, un rosier qui fleurit, comme un fait naturel. Mais quand je cueille une rose, je fais, selon la terminologie de M. Bois, un acte *contraire* au cours naturel des choses, tandis que, d'après ma terminologie, je fais un acte tout à fait *naturel*. Déchirer une feuille de papier est pour moi un acte *naturel*. M. Bois, par contre, dira que cela n'est *pas naturel*. Qu'est-ce donc ? Est-ce *surnaturel* ? Non. *Anti-naturel* ? Non plus. Mais quoi donc ? C'est *anti-spontané ;* car, abandonné à lui-même, le papier ne se serait pas déchiré tout seul.

On comprend qu'avec un vocabulaire si différent, il ne soit pas facile de s'entendre, ni même de discuter. Tout s'embrouille. On est constamment arrêté par des définitions de mots, et la controverse risque de tourner à la logomachie.

Je n'examinerai pas qui de nous deux, au point de vue de la langue, est dans le vrai. Le mot *naturel* a bien des sens en français. M. Bois peut soutenir le sien. Je crois cependant que, lorsqu'il est question de miracles, le terme de *naturel* est généralemant employé dans mon sens. « Les miracles, dit le Dictionnaire de l'Académie, sont des effets produits par la volonté de Dieu, et non par des causes *naturelles*. » Et Littré appelle *naturel* « ce qui est conforme aux lois de la nature ». C'est aussi le sens de ce mot dans le langage courant et populaire. Et quelques littérateurs distingués, que j'ai consultés, se sont prononcés, sans nulle hésitation, pour l'emploi de ce mot dans mon sens.

Comment faire pour éviter la confusion ? Voici ce que je propose à mon honorable collègue. Puisqu'il explique lui-même son terme de « *naturel* » par « *spontané* », « *spontanément* », je lui demande la permission de sub-

stituer, dans sa terminologie, ce dernier mot au premier, et de conserver au mot « *naturel* » le sens de « conforme aux lois de la nature ». De cette façon, nous aurons quelque chance d'éviter des malentendus, et nos lecteurs seront moins exposés à se méprendre sur nos idées.

Passons maintenant à la notion du miracle chez les auteurs sacrés, et marquons bien les points où nous sommes d'accord et les points où nous différons.

M. Bois, dans son analyse du miracle biblique, distingue trois moments :

1° « Le miracle est contraire au cours *habituel* des choses ». — Cela est évident. Même aux temps de Josué, le soleil n'avait pas l'habitude de s'arrêter au commandement des hommes.

2° « Le miracle n'est pas un produit *spontané* de la nature ». — Cela aussi ne peut faire aucun doute. L'eau ne se change pas spontanément en vin.

3° « Le miracle est une intervention *libre et spéciale* de Dieu ». — C'est ma thèse.

Je souscris aux trois points. Où donc est le désaccord ?

Si je ne me trompe, notre entente sur le deuxième et le troisième point est parfaite. Nous pouvons considérer ces deux points comme acquis à la discussion.

C'est dans notre interprétation du premier point que se manifeste une divergence. Il s'agit de savoir si les auteurs bibliques ont vu dans les miracles — dans les phénomènes « contraires au cours *habituel* des choses » — simplement des faits insolites, surprenants, mais, au fond, conformes à l'ordre de la nature, ou s'ils y ont vu des faits *contraires* au cours naturel des choses, nous disons aujourd'hui : contraires aux lois de la nature. Ont-ils — pour employer un terme que me fournit mon

collègue — considéré les miracles comme des faits *anti-naturels* ? M. Bois répond : Non. Je réponds : Oui. Voilà la question nettement posée.

*
* *

Certes, les auteurs sacrés n'avaient pas nos idées modernes sur les lois de la nature. Je me suis clairement expliqué, dans ma leçon, sur ce point. J'accorde volontiers à M. Bois qu'au siècle apostolique, on n'avait encore qu'une connaissance vague et toute rudimentaire de l'ordre de la nature. Mais au lieu d'en conclure qu'à cause de cette ignorance, on était porté à confondre les phénomènes extraordinaires avec les faits de l'ordre naturel, j'en conclus inversement que, vivant en plein surnaturel, on ne mettait nulle difficulté à voir dans un phénomène étonnant, inexplicable, un fait contraire à l'ordre connu, régulier, normal. Il ne faut pas juger les anciens à notre point de vue. Ils n'avaient pas nos répugnances modernes du surnaturel.

Le domaine du miracle était d'autant plus vaste que la connaissance des lois naturelles était plus restreinte. On pouvait confondre les deux domaines sur leurs limites, mais on ne les identifiait pas. On savait parfaitement distinguer un miracle d'un phénomène naturel, autrement on n'aurait pas parlé de miracles. C'est la *déviation* de l'ombre d'un corps, et non sa direction normale et régulière, qu'on attribuait à une action immédiate de Dieu (II Rois 20, 9-11). Le miracle se reconnaissait à son caractère *anti-naturel*. C'est précisément ce caractère qui en faisait un miracle.

Cela n'est pas douteux pour les miracles païens.

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire le *De divinatione* de Cicéron. On y verra clairement comment les hommes cultivés du siècle d'Auguste comprenaient et la nature et le miracle. La nature, c'est l'enchaînement des causes et des effets : *quum causa causæ nexa rem ex se gignit* (I, 55). Le miracle est un phénomène contraire à l'ordre naturel : *contra naturam* (II, 22); il est (dans l'ordre naturel) « l'impossible » : *quod fieri non potest* II, 22; comp. *De republica* II, 10). Il est dû à l'intervention de la divinité, qui peut faire ce qu'elle veut : *Nihil est quod deus efficere non possit* (II, 41). Voilà l'idée qu'on se faisait du miracle dans le monde païen au milieu duquel vivaient les Israélites du temps de Jésus-Christ. Et les documents juifs ne révèlent nulle divergence, sur ce point, entre les conceptions des Israélites et celles des autres nations.

Jésus et les Apôtres ont-ils partagé cette manière de voir? De nombreux indices nous permettent de l'affirmer. Non seulement Jésus n'a jamais combattu cette idée, mais elle est toujours présupposée dans ses rapports avec les païens. Le centenier de Capernaüm et la femme cananéenne ont la même notion du miracle que Jésus. Celui-ci entre entièrement dans leurs vues. Il leur accorde leur demande au sens où ils l'entendent eux-mêmes. Il n'y a pas trace d'une divergence dans leurs conceptions sous ce rapport. Quand saint Paul parle aux Corinthiens des « prodiges et des miracles » qui se sont produits au milieu d'eux, il s'adresse à d'anciens païens, dont il n'a pas songé à corriger les idées sur le miracle (II Cor. 12, 12).

Il en est de même des assertions de Jésus en face des Juifs incrédules. Ses miracles ont le même caractère que ceux de ses adversaires. « Si je chasse les démons

par Beelzébul, dit-il aux Pharisiens, par qui vos fils les chassent-ils ? » (Matth. 12, 27 ; Luc 11, 19). N'avons-nous pas fait des miracles en ton nom ? » lui disent de faux partisans. Et Jésus ne les contredit pas (Matth. 7, 22, 23). Ses disciples sont scandalisés en voyant un homme qui ne suivait pas Jésus faire des exorcismes en son nom. Jésus les reprend, sans indiquer d'aucune façon que sa notion du miracle pourrait différer de celle de cet homme (Luc 9, 49. 50). Quand Jésus et les Apôtres parlent des miracles de l'Ancien Testament, nous voyons qu'ils les entendent dans le même sens que les scribes, les pharisiens, les gens du peuple. Il n'y a pas la plus légère nuance entre leurs vues et celles de leurs contemporains. M. Bois n'en a signalé aucune.

Et qu'on ne nous objecte pas que Jésus rapportait, en général, tous les phénomènes de la nature, les phénomènes ordinaires non moins que les phénomènes extraordinaires, à l'action immédiate de Dieu. Certes, Jésus attribue à Dieu la création et la conservation du monde ; mais il ne confond nullement l'activité propre et régulière de la nature avec l'intervention miraculeuse de Dieu. « La terre, dit-il, produit *automatiquement* des fruits » (Marc 4, 28). On voit que Jésus avait une certaine notion des lois de la nature. Et je crois être dans le vrai quand je dis que, « toutes proportions gardées, les anciens Israélites distinguaient tout aussi bien que nous ce qui est conforme aux lois de la nature et ce qui ne l'est pas. Il n'y a entre leur manière de voir et la nôtre qu'une différence de degré ». De même que leur entourage, Jésus et ses disciples ont considéré les miracles comme des faits anti-naturels.

C'est ainsi que l'Église primitive a compris l'ensei-

gnement des Apôtres. C'est avec cette prémisse qu'on lisait les Évangiles. Cette conception a été celle de toute l'antiquité chrétienne. Les nombreuses légendes de l'Église des premiers siècles en font foi. J'ai démontré, dans ma leçon, que ces légendes viennent à l'appui de ma thèse.

Nous en trouvons aussi la confirmation chez les grands docteurs du moyen âge. Écoutons celui dont la parole fait autorité, plus que jamais, dans le monde catholique. « Un miracle, dit saint Thomas d'Aquin, est un phénomène contraire à l'ordre de la nature », — *miraculum proprie dicitur quum aliquid fit præter ordinem naturæ.* Et pour éviter tout malentendu, il ajoute : « non seulement contre l'ordre de quelque sphère limitée, mais contre l'ordre de la création tout entière », —*præter ordinem totius naturæ creatæ (Summa tot. theol.,* pars I, quæst. CX, art. 4). On ne saurait être plus catégorique (1).

Les théologiens protestants ne sont pas moins explicites. L'un des plus grands dogmaticiens du XVII^e^ siècle, celui qu'on a appelé le Thomas d'Aquin luthérien, Quenstedt, dit que Dieu fait un miracle, lorsqu'il agit « contrairement à l'ordre établi par lui-même », *quando Deus contra ordinem a se institutum operatur (Theol. didactico-polemica,* pars I, cap. XIII, sect. II, thes. 27). Il précise encore cette thèse, en accentuant la différence entre les phénomènes *contraires* aux lois de la nature, les *miracula,* et les phénomènes simplement extraordinaires, les *mirabilia.* Dieu seul fait les *miracula,* les vrais miracles. Le diable, qui est un trompeur, ne peut faire que des *mirabilia,* des miracles apparents,

(1) Il y a eu des hésitations chez quelques Pères, chez saint Augustin en particulier; mais l'Eglise ne les a pas suivis.

de faux miracles, dans le genre de ceux que M. Bois attribue à Dieu (pars I, cap. XI, sect. II, quæst. IV).

La notion *orthodoxe* du miracle ressort clairement de ces citations. Le dogmaticien peut l'accepter ou la repousser. Mais l'historien doit reconnaître que, de même qu'elle est conforme à l'Écriture sainte, elle exprime bien authentiquement les croyances de l'ancienne orthodoxie chrétienne, tant catholique que protestante.

Je sais que cette conception répugne à notre orthodoxie moderne. Nos théologiens les plus orthodoxes cherchent à l'éviter en lui enlevant ses arêtes. Mais c'est précisément là qu'apparaît leur rationalisme et leur manque de sens historique. Au lieu de voir les choses telles qu'elles sont et de reconnaître franchement qu'ils ne peuvent plus accepter les idées traditionnelles sous leur forme historique et contingente, ils altèrent la notion biblique et orthodoxe pour se l'accommoder et se donner à eux-mêmes et aux autres l'illusion de l'accord avec l'Écriture et la tradition ecclésiastique. Je ne conteste nullement la sincérité de leur effort et la loyauté de leur conviction ; mais ma conscience scientifique m'oblige à constater leur erreur.

*
* *

Si, dans mon interprétation de la notion historique et traditionnelle du miracle, je m'éloigne de mon honorable collègue, je me sens par contre d'accord avec lui dans la conception religieuse.

Il est vrai qu'il fait une charge à fond contre le *symbolo-fidéisme*. A l'entendre, notre école de Paris, en cherchant à dégager le fond religieux et permanent des dogmes, de leur forme historique et transitoire, por-

terait la désolation dans la théologie, dans la religion, dans l'Église. Il nous attribue même, à M. Sabatier et à moi, d'étranges idées, qui n'ont jamais effleuré notre esprit. Cela nous prouve qu'il n'a pas mieux réussi à pénétrer dans notre pensée que dans celle des écrivains sacrés et des anciens docteurs de l'Église. M. Bois est un excellent philosophe et un remarquable dialecticien, mais il a bien de la peine à se transporter dans l'âme, dans l'esprit, dans les conceptions d'autrui. Il me faudrait des pages pour combattre ses interprétations erronées de mes vues, de mes intentions, de mes sentiments. J'aime mieux m'en tenir à sa notion religieuse du miracle.

Après avoir bruyamment exécuté le *symbolo-fidéisme*, M. Bois lui fait subrepticement des concessions si graves qu'on pourrait bien le soupçonner de ne pas en être si éloigné qu'il en a l'air.

Voici ce qu'il dit : « *Si* les écrivains sacrés avaient envisagé les miracles comme des violations des lois de la nature (ce qui n'est pas), on aurait encore le droit de dire : ils ont fait là une théorie non pas même théologique, mais philosophique ou scientifique, ce qui n'était pas de leur compétence. La notion religieuse du miracle biblique (intervention de Dieu produisant une dérogation au cours naturel et habituel des choses) est indépendante de cette théorie sur les voies et moyens. Ce serait ici le cas d'appliquer la distinction entre le domaine proprement religieux (non pas réduit à des émotions vagues, mais comportant des idées religieuses précises et fixes) et le domaine proprement scientifique. Et l'on pourrait rejeter la théorie tout en conservant : 1° la notion, 2° l'historicité des faits miraculeux, toutes réserves faites pour la critique » (p. 174-175).

Mais nous voilà en pleines eaux *symbolo-fidéistes !*

Voyez la concordance de nos principes. Elle est aussi instructive qu'heureuse ; et je ne puis cacher le plaisir que j'en ai éprouvé.

M. Bois distingue dans l'enseignement de la Bible entre « le domaine proprement religieux et le domaine proprement scientifique ». C'est parfait.

Il admet qu'*en principe,* nous ne sommes pas liés par les « théories philosophiques ou scientifiques » des prophètes, de Jésus-Christ et des Apôtres, ces théories n'étant « pas de leur compétence ». N'est-ce pas ce que j'ai soutenu ?

Il déclare que « *si* les écrivains sacrés avaient envisagé les miracles comme des violations des lois de la nature », nous ne serions pas tenus de partager leurs vues sur ce point. « La notion religieuse du miracle biblique est indépendante de cette théorie. » C'est précisément ma thèse.

Il est d'accord avec moi pour admettre l'historicité des miracles bibliques, « toutes réserves faites pour la critique historique ». Ai-je jamais demandé plus que ces réserves ?

Enfin, M. Bois retient la « notion religieuse du miracle biblique ». Et sa notion, à part les termes, se confond absolument avec la mienne. On n'a qu'à aller au fond de sa pensée pour s'en convaincre. Nous le verrons.

Arrêtons-nous d'abord un peu aux principes énoncés ci-dessus, et constatons, non seulement notre accord, mais aussi le bien fondé de nos vues.

La distinction entre le domaine religieux et le domaine scientifique dans l'enseignement de la Bible est une conquête, certainement définitive, de la théo-

logie moderne. Sa légitimité ne saurait être douteuse. Mais le principe étant donné, quel est notre critère dans l'application de ce principe aux textes sacrés? M. Bois ne le dit pas. J'ai cependant lieu de croire qu'il admet avec moi que notre pensée scientifique discerne les choses de l'ordre scientifique, et notre conscience religieuse les choses de l'ordre religieux. Je ne connais pas d'autre critère. On lui reproche volontiers d'être « subjectif », et on part de là pour nous accuser de « subjectivisme ». Mais qu'on nous montre donc le critère « objectif ». Le seul que je voie, c'est le pape.

Je laisse de côté les théories « philosophiques » des auteurs sacrés — cet examen, touchant de près à la dogmatique, ne manquerait pourtant pas d'intérêt — et je ne parle que de leurs théories « scientifiques ». Je reconnais avec M. Bois que les idées *scientifiques* de Jésus-Christ ne sauraient faire autorité pour le chrétien, et que si Jésus-Christ a considéré les miracles comme des faits antinaturels, nous ne sommes pas tenus d'adopter sa manière de voir.

Cette thèse m'a valu les plus acerbes critiques. « Vous ruinez, m'a-t-on dit, l'autorité de la parole du Christ. » J'avais beau confesser ma foi à « l'autorité souveraine de Jésus-Christ et des Saintes Écritures *en matière de foi* » : on m'a explicitement demandé de reconnaître l'autorité de Jésus-Christ « *dans tous les domaines* ».

Et voici qu'un théologien réputé pour son orthodoxie se range à mon avis. Pas plus que moi, il n'admet l'autorité de Jésus-Christ dans le domaine des sciences naturelles. Cette thèse est indiscutable pour quiconque a fait une étude approfondie des Évangiles. Jésus n'a pas songé à s'attribuer une mission scientifique. Il nous a révélé le cœur miséricordieux de son Père céleste et

il s'est sacrifié pour le salut des pécheurs. C'était sa sainte tâche, qu'il a fidèlement remplie jusque dans la mort. Demander à Jésus des lumières dans les sciences naturelles, c'est ne rien entendre à sa mission.

Oui, dans le domaine des choses profanes, Jésus a partagé les vues — justes ou erronées — de ses contemporains. M. Bois l'admet avec moi. J'aurais seulement aimé qu'il eût fourni quelques exemples à l'appui de sa thèse. Cela nous aurait éclairé. Mais mon honorable collègue s'en tient volontiers à l'énoncé des principes et, comme maint autre théologien, il semble craindre de les appliquer à des textes précis. Je comprends cette hésitation. En restant dans les généralités, on risque moins de s'exposer aux critiques et anathèmes des partisans de la vieille orthodoxie. C'est sans doute la raison pour laquelle un grand nombre de théologiens qui rejettent *en principe* la doctrine de l'inspiration littérale de la Bible, se gardent bien de fournir le moindre exemple à l'appui de leur point de vue.

Que, pour des raisons pédagogiques, un pasteur s'impose cette réserve, je n'oserai trop l'en blâmer. La prudence peut, à l'occasion, lui en faire un devoir. On ne donne pas de viande aux nourrissons. Mais dans une controverse théologique comme celle qui nous occupe, un professseur ne me semble pas avoir le droit d'éluder cette difficulté. J'aurais aimé, par exemple, que M. Bois se fût prononcé sur la question des démoniaques, dont j'ai longuement parlé dans ma leçon. Admet-il avec moi — et, je suis heureux de le constater, aussi avec MM. Stapfer et Bovon — que ces phénomènes pathologiques rentrent dans l'ordre des choses médicales, et que, sans compromettre la parole de Jésus et sans cesser d'être bon chrétien, on peut croire

que ces malades étaient des hystériques, comme il y en a encore beaucoup de nos jours? Approuve-t-il les chrétiens qui, encore aujourd'hui, font des exorcismes, comme on en faisait au siècle apostolique, au moyen âge, et comme on en fait partout où l'on croit *sincèrement* aux possessions (1)?

J'aurais aussi aimé apprendre s'il fait rentrer les guérisons instantanées des démoniaques dans la catégorie des miracles temporaires et provisoires dont il nous entretient. A son avis, tels phénomènes, qui étaient miraculeux aux yeux des contemporains, ne le sont plus à nos yeux. Je n'y objecte pas; mais un exemple de ces miracles, qu'on pourrait appeler *relatifs*, n'aurait pas été de trop pour illustrer la pensée.

(1) Voici ce que M. Adhémar Leclère, un délégué français au Cambodge, écrit à la *Revue scientifique* (1895, n° 5, p. 130), sur les possédés et les exorcismes chez les Cambodgiens :

« Les *revenants* pénètrent dans les corps des gens dont ils veulent se venger et s'y établissent en les rendant malades. Il faut appeler de suite les gens qui savent les chasser... Alors ils partent, mais on en a connu qui résistaient plusieurs jours... Il y en a d'autres qui refusent de sortir et qui causent la mort des gens dont ils se sont emparés...

« Les *arac* ou *démons* sont plus terribles encore..., car leur puissance est supérieure. Ils peuvent prendre possession des corps et jeter la mort et la folie dans une famille. Alors, pour les chasser, il faut avoir recours au sorcier... Le possédé par un démon, par un *arac*, est, par extension, nommé *arac* au Cambodge, parce que, me dit un lettré, l'homme chez lequel un *arac* a pénétré ne s'appartient plus, son corps ne lui obéit plus, il est le corps du démon, il obéit à l'*arac* qu'il a dans le ventre...

« J'ai vu plusieurs possédés depuis que je suis au Cambodge. Ils sont agités de mouvements frénétiques, parlent sans suite, ou bien se taisent et font comprendre par des signes qu'ils ne peuvent parler. J'en ai vu un qui se tordait à terre en gémissant. Ce sont des *hystériques*, mais des hystériques dangereux comme nos possédés du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle. » (Comparez, pour les possédés rendus muets par les démons, Matth. 9, 32; 12, 22; Luc 11, 14; pour les démoniaques agités, Matth. 8, 28; Marc 5, 2; Luc 8, 27; pour les démoniaques se roulant à terre, Marc 9, 17-29.)

Que la culture européenne pénètre dans ce pays, et l'on verra disparaître les exorcismes avec les démoniaques.

D'après M. Bois, tous les miracles bibliques ont *en théorie* ce caractère relatif, car, pour autant qu'ils sont historiques, ils se sont produits conformément aux lois de la nature, et ce n'est que notre ignorance de telles de ces lois, qui nous y fait voir des prodiges. Je me rallie entièrement à ces vues de mon honorable collègue. Elles s'accordent avec les idées que j'ai émises dans ma leçon. Je voudrais seulement l'amener à reconnaître que cette théorie des miracles provisoires ou relatifs n'est pas *orthodoxe* et qu'on n'en trouve pas la moindre trace dans la Bible.

*
* *

A mesure que le cercle de nos connaissances naturelles s'élargit, celui du miracle se rétrécit. Il y a une réciprocité manifeste entre ces deux domaines. Autant le domaine du miracle était vaste autrefois, et celui des lois naturelles limité, autant le second a progressé de siècle en siècle et a diminué le premier. Ce qui, en outre, a porté au miracle un coup redoutable, c'est l'invention de l'imprimerie. La tradition orale, libre de toute entrave, était éminemment favorable à la formation et au développement des légendes. Mais aujourd'hui, dès qu'un fait est fixé par la presse, l'imagination n'a plus guère de prise sur lui, et, au besoin, il n'est pas trop difficile de lui « couper les ailes ». De là la rareté de plus en plus grande des miracles.

A Lourdes et ailleurs, on parle encore de miracles physiologiques. Mais les miracles cosmologiques ont fait leur temps. L'ombre ne dévie plus, le soleil ne s'arrête plus, l'eau ne se change plus en vin.

M. Bois constate cette pénurie de miracles de nos

jours. Personne ne la nie. Il faut bien se rendre à l'évidence. Mais l'apologiste orthodoxe ne peut s'en tenir à la simple constatation des faits ; il faut qu'il se mette en quête d'une explication, pour justifier l'abondance des miracles d'autrefois et la rareté des miracles d'aujourd'hui.

J'ai été un peu surpris de voir mon collègue avoir recours à la vieille échappatoire, d'après laquelle les miracles auraient été nécessaires à l'époque préparatoire de la rédemption et lors de la fondation de l'Église, tandis qu'aujourd'hui nous pouvons nous en passer (p. 151). Voilà une théorie qu'il n'a certainement pas puisée dans la Bible. Loin de laisser entrevoir une époque où il n'y aurait plus de miracles, l'Écriture donne à entendre que les miracles abonderont dans le royaume messianique. Et Jésus a dit à ses disciples qu'ils feront des miracles plus grands que lui. Mon honorable collègue a dû sentir lui-même la pauvreté de cet argument. Il n'a fait flèche de ce bois qu'à défaut d'une arme meilleure. Mais si un esprit aussi distingué n'a pas su trouver mieux, c'est que la cause est bien compromise.

Ah ! je le vois bien, ce qui embarrasse les plus convaincus de nos apologistes orthodoxes et ce qui constitue leur grande faiblesse, c'est qu'ils n'ont à nous opposer que des théories ingénieuses, de fortes affirmations, des exclamations indignées, quelquefois de vigoureux anathèmes, mais, en somme, rien que des paroles, et *pas le plus petit miracle*. Or, les plus belles paroles sont impuissantes contre les faits. Et les faits parlent éloquemment pour nous. Ils l'emporteront sur les meilleurs raisonnements, à plus forte raison sur des arguments d'une valeur problématique, comme celui

que nous venons de voir, et comme le suivant, sur lequel M. Bois croit pouvoir s'appuyer.

J'avais dit que lorsque nous savons pertinemment qu'une chose est impossible, c'est-à-dire qu'elle est *indubitablement* contraire aux lois de la nature, nous ne la demandons pas à Dieu. « Nul ne prie Dieu de faire pousser le bras à un manchot. » M. Bois, en réponse, esquisse une curieuse théorie.

« Nous ne voyons pas, dit-il, que le Christ ait fait pousser le bras à des manchots... Il est clair qu'il y a toute une échelle dans l'extraordinaire, en partant de l'ordinaire lui-même pour aller jusqu'aux extrêmes limites de l'inouï. On peut bien avancer *a priori* qu'un miracle authentique ne doit probablement pas se trouver dans ces limites extrêmes ; que si Dieu a voulu surprendre assez pour frapper l'esprit de ses témoins, il n'a pas dû vouloir trop surprendre, de peur de provoquer l'incrédulité de ceux à qui le miracle serait raconté, et aussi de peur de détourner et de fixer l'attention sur le côté prodigieux au détriment de l'effet moral et spirituel ; d'où il suivrait que Dieu, dans l'extraordinaire, n'a pas dû dépasser certaines bornes » (p. 155).

Pour un argument apologétique nouveau, voilà un argument nouveau. Je ne l'avais encore rencontré nulle part, et je crois qu'on peut en faire à M. Bois l'honneur de l'invention. Confiner l'action miraculeuse de Dieu dans les limites du juste-milieu, c'est une idée vraiment originale. Je crains toutefois qu'elle n'ait pas grandes chances de succès. On n'a qu'à l'examiner de près pour s'assurer de sa fragilité.

Pourquoi Dieu, selon M. Bois, ne fait-il pas pousser le bras à un manchot? C'est parce qu'il ne veut pas

« dépasser certaines bornes dans l'extraordinaire », de peur de « trop surprendre » et de « provoquer l'incrédulité ». Soit ! Mais comment se fait-il alors qu'il ressuscite un mort ? Serait-ce moins extraordinaire et surprenant de rappeler à la vie le corps de l'homme tout entier que de n'y rappeler qu'un seul membre ?

Cet argument, on le voit, ne se tient pas debout. Tels miracles de la Bible me semblent toucher d'assez près aux limites de l'extraordinaire. Les flots de la mer Rouge se séparant et s'amoncelant des deux côtés comme des murailles, les murs de la ville de Jéricho s'écroulant au son des trompettes, la farine et l'huile ne diminuant pas dans les vases de la veuve de Sarepta, les sépulcres s'ouvrant et les morts ressuscitant au moment où Jésus rend le dernier soupir, — ne sont-ce pas là des faits pour le moins aussi surprenants que le serait la restitution du bras d'un manchot ? Un ongle arraché repousse bien.

J'ai quelque peine à voir les limites que Dieu, d'après M. Bois, se serait tracées pour le champ de ses miracles. Faire pousser le bras à un manchot serait donc en dehors de ces limites. Mais ne faire pousser que la dernière phalange du petit doigt, cela s'y trouve-t-il encore ? Saint Pierre a coupé l'oreille de Malchus ; Jésus la lui a miraculeusement remise en place. M. Bois, dans un accident de ce genre, demandera-t-il à Dieu un miracle analogue ?

Ou bien me répondra-t-il qu'il ne tient pas l'histoire de l'oreille de Malchus pour authentique, parce qu'elle est « *trop* miraculeuse » ? M. Bois, en effet, mentionne ce critère, qui, entre autres, lui sert à discerner les miracles authentiques et ceux qui ne le sont pas. « Ces réflexions générales, dit-il, posant une question de

limites, ne fournissent pas à elles seules un critère objectif pour opérer infailliblement un départ entre les miracles historiques et les miracles légendaires. Mais elles doivent se joindre aux autres considérations dans la question du triage » (p. 155-156 ; comp. p. 149-150).

Nous voici donc à la « question du triage », que, bon gré mal gré, on ne peut éviter, dès qu'on a abandonné la doctrine de l'inspiration littérale. M. Bois, comme nous avons vu, admet l'historicité des miracles bibliques, « toutes réserves faites pour la critique historique ». Il reconnaît explicitement la légitimité de cette critique : « Une fois qu'on a admis *a priori* la possibilité et même la probabilité du miracle, rien n'empêche que, examinant les miracles de la Bible, on en admette la réalité de quelques-uns et on rejette les autres » (p. 149). Il revendique hautement le droit de conserver « tels et tels miracles comme réels à l'exclusion des autres » (p. 151). C'est la justification du triage. Nous sommes d'accord.

*
* *

La question qui se pose maintenant est celle du critère. Comment M. Bois opère-t-il dans son triage ? D'après quels principes classe-t-il tel miracle parmi les légendes, et tel autre parmi les faits historiques ? J'ai étudié son exposé avec le plus grand soin, et je n'ai découvert nulle divergence entre son critère et le mien.

Il écarte d'emblée la doctrine de ceux qui font « du Christ et des Apôtres des autorités indiscutables en matière de critique » (p. 149). J'avais formulé la même thèse, et l'on sait les cris d'indignation qu'elle a provoqués. Cependant elle est vraie, et elle finira par

triompher. Pas plus que dans le domaine scientifique, Jésus et les apôtres n'ont revendiqué aucune autorité dans le domaine de la critique historique et littéraire. Là aussi, ils ont simplement adopté les opinions de leurs contemporains. Et nous avons le droit de contrôler ces opinions.

Quel sera donc notre critère ?

De même que le mien, celui de M. Bois est complexe. Il comprend des éléments scientifiques, historiques, littéraires, moraux. Les uns sont plus objectifs, les autres plus subjectifs. Ce n'est que sur la base de tout un ensemble d'impressions convergentes que nous portons un jugement arrêté. Nous pouvons cependant distinguer dans cette opération deux facteurs principaux : un facteur scientifique et un facteur historique.

En ce qui concerne le second, qui se rapporte surtout aux documents bibliques, à leur origine, à leur authenticité, à leur intégrité, à leur sens précis, je ne pense pas qu'il puisse y avoir matière à discussion entre nous quant aux principes. Tous les théologiens, à l'exception des théopneustes, sont d'accord là-dessus.

Reste à examiner le critère scientifique.

Un premier point où je me rencontre avec mon honorable collègue, c'est que je pense, comme lui, qu'il ne suffit pas qu'un fait soit extraordinaire pour que nous ayons le droit d'en contester l'historicité. Il se passe encore aujourd'hui devant nos yeux des faits inouïs, inexplicables. Nous ne connaissons pas toutes les lois de la nature. J'ai dit, dans ma leçon, que j'admettais parfaitement « la possibilité des faits conformes à des lois qui nous sont cachées », et que, pour cette raison, je suspendais mon jugement « en présence de certains récits miraculeux, quelque étranges qu'ils me paraissent ».

Je fais cependant une réserve. Il y a dans la nature des lois élémentaires, faciles à étudier, parfaitement connues et d'un caractère absolument immuable, comme l'est, par exemple, la loi relative à la direction de l'ombre d'un corps. Une telle loi est pour moi l'expression indiscutable de la volonté de Dieu. Je ne dis pas que Dieu ne *pourrait*, s'il le voulait, faire dévier l'ombre ; je dis qu'il ne le *veut pas*. C'est une conviction scientifique que j'ai acquise par l'observation immédiate de la volonté de Dieu dans les phénomènes de la nature. Et quand je trouve dans un écrit anonyme de l'Ancien Testament la mention, que l'ombre, au lieu de suivre sa marche normale sur un cadran solaire, est allée en sens inverse, je ne puis m'empêcher d'attribuer ce récit à une erreur. Dans cet ordre de faits, mes connaissances scientifiques constituent un élément de mon critère.

M. Bois semble écarter ce facteur. Mais ce n'est qu'une apparence. Il l'introduit sous une autre forme. Nous avons vu qu'il se refuse à admettre que Dieu, dans son activité miraculeuse, « dépasse certaines bornes ». Quand un récit miraculeux lui paraît dépasser ces bornes, il le tient pour légendaire. Il élimine « ce qui s'éloigne trop décidément du cours *habituel* des choses, ce qui est contraire trop manifestement aux phénomènes coutumiers », ce qui est « *trop miraculeux* » (p. 149-150, 155-156).

Trop miraculeux ! Voilà un « *trop* » qui ne pèche pas par excès de précision scientifique. Il dépare quelque peu un travail autrement si bien fait. A quoi M. Bois reconnaît-il qu'un phénomène est *trop* miraculeux? Comment fixe-t-il les *bornes* qu'un récit miraculeux, sans cesser d'être historique, n'a pas le droit de dépasser? Il ne le dit pas. Sa formule élastique me laisse un peu perplexe.

Cependant, à y regarder de près, je dois reconnaître que le vague est plutôt dans la formule que dans l'idée, et que le critère est moins arbitraire qu'il ne paraît à première vue. Qu'on se donne la peine de l'examiner attentivement, et l'on verra qu'au fond, il ne dit pas autre chose que ce que j'entendais dire moi-même quand je mettais en doute l'historicité des récits qui nous racontent des prodiges contraires aux lois dûment constatées par les sciences naturelles. Pas plus que moi, M. Bois ne croit à la violation des lois de la nature. Et quand il rencontre dans un écrit anonyme de la Bible un récit rapportant une violation absolument manifeste des lois élémentaires et bien connues de la nature, il le considère comme légendaire. Seulement au lieu d'alléguer la violation de lois de la nature, il allègue le caractère « trop miraculeux » du récit. C'est une autre formule pour la même idée ; nous avons la même pierre de touche.

Il se peut que, sur plus d'un point, l'emploi de ce critère nous mène à des résultats différents. Je doute même qu'il y ait deux théologiens qui, dans l'application de ces principes aux écrits si variés de l'Ancien et du Nouveau Testament, se rencontrent sur tous les points. L'éducation première, les connaissances théologiques, la tournure d'esprit, les expériences de la vie exercent une grande influence sur notre jugement. Il me semble cependant que l'entente doit pouvoir se faire assez facilement sur un certain nombre de faits caractéristiques. Et là, je renouvelle l'expression de mon regret, que M. Bois n'ait pas illustré sa pensée de quelques exemples.

*
* *

Quand on est d'accord sur les principes théologiques, on n'est pas loin de s'entendre sur les idées religieuses. Aussi ma notion religieuse du miracle ne s'éloigne-t-elle guère de celle de mon honorable collègue, si tant est qu'elle s'en éloigne. Je vois bien une différence dans les termes, je n'en vois pas dans l'idée.

Tout d'abord, M. Bois élimine de la notion religieuse du miracle la « dérogation au cours *habituel* des choses ». Une telle dérogation, dit-il, ne se produit plus dans « les miracles actuels » (p. 175). Si je comprends bien, cela veut dire que le caractère *extraordinaire* d'un phénomène miraculeux n'en constitue pas un élément *essentiel*, et que l'exaucement d'une prière peut être un *miracle*, sans que cet exaucement ait une apparence surprenante. N'est-ce pas là ma thèse capitale ? Et M. Bois, en bon théologien qu'il est, ne distingue-t-il pas ici — tout comme ces audacieux *symbolo-fidéistes* — le fond religieux et permanent de la forme historique et transitoire ? Non seulement il applique notre principe, mais il arrive aussi aux mêmes résultats.

L'accord ne s'arrête pas là. Nous avons vu que, d'après M. Bois, les miracles se produisent sans nulle violation des lois de la nature. C'est là encore une de mes thèses. On m'a objecté qu'en enseignant l'immutabilité des lois de la nature, je liais Dieu à ces lois et je limitais sa toute-puissance. On pourra adresser le même reproche à M. Bois. Nous ne le méritons ni l'un ni l'autre.

Ceux qui formulent un tel reproche ne remarquent pas qu'il y a dans leur notion de Dieu une dose plus

ou moins grande de déisme rationaliste. Ils conçoivent les lois de la nature comme des entités relativement indépendantes, que Dieu aurait « créées », comme il a créé le monde, et qui, de même que le monde, auraient une existence propre. Dieu alors, pour faire un miracle, serait obligé de les arrêter dans leur fonctionnement, comme on arrête le pendule d'une horloge ; puis, après avoir opéré le miracle, il les remettrait de nouveau en mouvement. On trouve déjà cette représentation chez les théologiens scolastiques, qui voient dans chaque phénomène miraculeux deux miracles juxtaposés : l'un suspendant les lois de la nature, et l'autre les rétablissant, — *miraculum suspensionis* et *mirculum restitutionis legum naturæ*. C'est logique. Après avoir arrêté le soleil, il faut le remettre en marche. L'un n'est pas plus miraculeux que l'autre. Les apologistes modernes ont tort de négliger le second moment.

Mon Dieu ne suspend pas les lois de la nature et n'a pas besoin d'en rétablir le fonctionnement, parce que ces lois n'existent pas en dehors de sa volonté, pas plus que les lois morales. Elles sont identiques à sa volonté. Elles en sont une manifestation adéquate dans l'ordre des choses naturelles. Dieu, dans cette sphère, nous révèle sa volonté par les lois de la nature, comme il nous révèle dans la Bible sa volonté au point de vue religieux et moral. Et de même que nous ne nous adressons pas aux sciences naturelles pour apprendre à connaître les sentiments de Dieu à l'égard du pécheur, de même nous ne nous adressons pas à la Bible pour y étudier les phénomènes de la nature (1).

(1) On a cru pouvoir opposer à ma thèse ce qu'on a appelé la « contingence » des lois de la nature. C'est une querelle de mots. Les hommes de science qui parlent de la contingence des lois naturelles entendent

Notre conception moderne du monde est tellement différente de celle de l'antiquité, que nous ne pouvons entrer dans une vraie communion spirituelle avec les auteurs sacrés aussi longtemps que nous laissons subsister entre eux et nous cette barrière intellectuelle. Mais à mesure que cette barrière s'abaisse, à mesure que nous réussissons à dégager leur vie religieuse de leur éducation scientifique et de leur conception rudimentaire du monde, notre âme se rapproche de la leur. Et quand la barrière est complètement tombée, nous sentons que leur Dieu est notre Dieu, leur foi notre foi, leur vie notre vie. Le temps et les lieux s'effacent, pour ne plus laisser subsister qu'une sainte, joyeuse et intime communion de vie religieuse.

Alors, l'accès de l'Évangile s'ouvre à l'homme cultivé qui, non moins que l'homme inculte et ignorant, a des aspirations religieuses, mais que les idées cosmologiques ou physiologiques d'un autre temps empê-

simplement affirmer que « l'esprit » n'existe pas seulement dans l'homme, mais est répandu dans toute la création, et commence déjà à se manifester, par exemple, dans la plante, dont la croissance ne suit plus la régularité du mouvement mécanique. Il n'y a rien de commun entre cette théorie, que je crois parfaitement juste (quoique je n'approuve pas l'emploi du mot *contingent* dans ce cas), et l'hypothèse fantaisiste d'après laquelle la loi de la direction de l'ombre d'un corps serait « contingente ». Oui, « l'esprit » intervient dans le jeu des lois naturelles. C'est précisément ce que je soutiens. Mais les lois elles-mêmes sont inviolables. Nul homme de science ne songe à le mettre en doute. Tous les progrès des sciences reposent sur cet axiome. Si, dans une controverse théologique, l'on veut se servir de la terminologie spéciale de tels savants, il faudrait au moins se donner la peine d'étudier leurs idées. C'est sur la « contingence » des lois naturelles, entendue au sens mentionné, que M. le professeur Armand Sabatier, de Montpellier, fonde ses belles déductions à l'appui de la foi à la vie éternelle. J'avais moi-même en vue cette conception quand j'écrivais dans ma leçon : « Je ne crois pas que tout meure avec l'homme ici-bas... ; il y a dans l'organisme de l'homme un germe de vie que Dieu peut réveiller quand et comme il lui plaît. »

chaient d'arriver jusqu'au cœur de l'Écriture. Il peut, avec une entière et pieuse confiance, aller s'asseoir aux pieds de Moïse et des prophètes, du Christ et de ses apôtres et écouter leurs divins enseignements. Leur conception du monde ne le tiendra plus à l'écart. Il vivra de leur vie, en attendant qu'il meure de leur mort.

Cette doctrine est la vraie conciliation de la science et de la foi. En la professant, nous n'avons nulle arrière-pensée diplomatique. Notre enseignement n'est pas une affaire de calcul, comme se le figurent quelques esprits superficiels, pour qui le témoignage rendu à la vérité se confond avec la politique ecclésiastique où fleurit le marchandage. Nous ne faisons pas de concessions aux incrédules pour les attirer à l'Église. Nous ne songeons ni à épargner la repentance aux pécheurs, ni à leur offrir une foi au rabais. Mais nous combattons des erreurs séculaires qui encombrent le chemin de la vérité et empêchent maint esprit religieux de se rattacher à l'Évangile, parce qu'on a identifié la foi chrétienne avec des théories surannées que ses convictions scientifiques les plus intimes le mettent dans l'impossibilité d'accepter.

M. Bois a senti, comme moi, que le miracle, considéré comme une violation des lois de la nature, est un des grands achoppements pour la pensée scientifique moderne. Il a fait des efforts pour en débarrasser l'Écriture. Je ne les crois pas heureux au point de vue historique. Mais je les apprécie grandement au point de vue religieux. Il a distrait du miracle ses éléments accidentels et temporaires pour n'en retenir que la substance religieuse. Et ici, nos convictions se rencontrent.

Il pourrait sembler que M. Bois me contredit quand il soutient que le miracle est une « dérogation au cours *naturel* des choses ». Mais je rappelle qu'il n'y a là qu'une apparence, puisque, dans la terminologie de M. Bois, le mot « *naturel* » signifie « *spontané* ». Et il va de soi que le miracle n'est pas un produit spontané de la nature. J'exprime seulement le regret que mon honorable collègue ait cru devoir employer le terme de *naturel* dans un sens qui, en donnant à sa formule un cachet d'orthodoxie, peut induire le lecteur en erreur sur sa pensée et lui faire accroire que, sur ce point, il me combat, alors que, de fait, nous sommes *absolument* d'accord.

Je suis, enfin, d'accord avec M. Bois quand il considère le miracle comme un exaucement de la prière, exaucement qui se produit par une intervention immédiate de Dieu dans le cours des choses. M. Bois se rallie entièrement à ce que je dis de la paternité de Dieu. Il l'avait déjà dit antérieurement. Cette conception anthropomorphique se trouve dans ses écrits et dans ceux de son honoré et regretté père. Elle est à la base de l'enseignement de Jésus-Christ.

Y a-t-il quelque divergence entre les vues de mon honorable collègue et les miennes en ce qui concerne la *conception religieuse du miracle*? Je n'en vois aucune. Nous croyons au même Dieu vivant et tout-puissant, au Père céleste, qui entend les prières de ses enfants et les exauce selon sa sagesse et son amour. Et c'est cet exaucement, cette intervention immédiate et spéciale de Dieu dans le cours des choses, qui constitue, à ses yeux et aux miens, l'essence du miracle biblique, comme il constitue l'essence du miracle actuel. Nous avons, au fond, la même notion du miracle. Nous

appliquons aussi les mêmes principes et la même méthode dans notre critique historique des saintes Écritures. Je ne connais pas les conclusions de M. Bois, mais il se peut que l'écart de nos vues ne soit pas considérable. Le seul point où nous différions manifestement, c'est dans notre jugement sur ce que j'ai appelé la *notion historique du miracle*, c'est-à-dire sur la représentation que les auteurs sacrés se sont faite des phénomènes miraculeux. Or, il ne s'agit là que d'une question historique d'ordre secondaire. Si M. Bois est dans le vrai, je suis plus orthodoxe que je ne parais. Si c'est moi qui suis dans le vrai, il est tout aussi hérétique que moi. C'est une divergence minime, qui ne doit pas séparer les cœurs. Je crois que nous pouvons nous donner la main et continuer joyeusement, avec l'aide de Dieu, à travailler ensemble à la recherche et au triomphe de la vérité.

(Revue de théologie et des questions religieuses, de Montauban, 1895. n° 3.)

N° 11

LA CROYANCE A LA BIBLE

ET LA FOI BIBLIQUE [1]

Je voudrais, dans ces lignes, combattre une erreur assez répandue dans nos Églises : on confond la *croyance à la Bible* avec la *foi biblique*. Cette confusion peut, à l'occasion, ne faire aucun mal; mais elle peut aussi tuer les âmes. Cela dépend des prédispositions des individus. Il en est de cette erreur comme d'une eau souillée : tel en boit impunément, tel autre en fait une maladie dont il se relève avec peine, tel autre en meurt. Et comme notre culture moderne prédispose de plus en plus les esprits à cette maladie, ceux qui en meurent sont légion. Où est le remède? Il existe. Jésus-Christ lui-même nous l'offre. A nous de l'employer avec intelligence.

La doctrine centrale de l'enseignement de Jésus est la doctrine du *salut par la foi*. La critique historique, si redoutable à certaines doctrines traditionnelles indûment attribuées au Christ et à ses apôtres, a établi d'une manière irrécusable que Jésus a fait de la *foi* l'unique condition du salut. Et par la foi il entend une détermi-

(1) Ce travail a été lu, le 21 janvier 1896, à la Société de théologie des pasteurs de Paris.

nation intérieure, un mouvement du cœur, un acte de confiance, la consécration à Dieu.

Quand on étudie les Évangiles, on remarque que cette foi, selon les circonstances et les individus, se manifeste de diverses manières. Chez les premiers pécheurs qui vinrent à Jésus, la foi se manifesta sous la forme de la repentance. « Repentez-vous, leur dit-il, et croyez à l'Évangile » (Marc 1, 15 ; Matth. 4, 17). Ici, la repentance et la foi se confondent ; c'est le même mouvement considéré à deux points de vue différents : la repentance marque l'éloignement du péché, la foi le rapprochement de Dieu. L'une ne va pas sans l'autre.

Ailleurs, la foi s'exprime sous la forme très élémentaire de la croyance au pouvoir miraculeux de Jésus. Les malades, les aveugles, les sourds, les démoniaques implorent son secours. Ils voient en lui le prophète, l'homme de Dieu capable de les délivrer de leurs maux. Et il les guérit. « Ta foi t'a sauvé ! » leur dit-il. (Matth. 9, 22 ; Marc 10, 52 ; Luc 7, 50 ; 8, 48 ; 17, 19 ; 18, 42). Là aussi, la foi est un acte du cœur, un mouvement de confiance impliquant la confiance en Dieu. « Ils glorifiaient Dieu, dit saint Matthieu, d'avoir donné une telle puissance aux hommes » (Matth. 9, 8).

En un sens plus restreint, la foi des disciples de Jésus était leur foi à sa messianité. Et cette foi elle-même était diversement nuancée, selon les diverses manières dont on se représentait alors le Messie. Les uns voyaient en lui le fils de David, le roi d'Israël, qui les délivrerait du joug des Romains et ferait de Jérusalem la capitale du monde. D'autres lui soupçonnaient une origine céleste, une mystérieuse filiation divine, et fondaient sur lui des espérances moins matérielles, chacun selon sa conception des choses finales. Les apo-

calypses juives entretenaient ces espérances et exerçaient une grande influence sur les esprits.

Jésus a accueilli tous ceux qui croyaient à sa messianité, quelles que fussent du reste leurs vues sur son règne à venir. Sans donner une définition théorique de sa notion du Messie, il s'est cependant appliqué à corriger les idées courantes et trop matérielles des Juifs, et à faire ressortir le caractère religieux et moral du royaume de Dieu. Mais jamais il n'a fait une condition de salut d'une conception plus ou moins juste de sa messianité. Il regardait au cœur. « Venez à moi, dit-il, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et vous trouverez le repos de vos âmes... Quiconque vient à moi, je ne le mettrai point dehors » (Matth. 11, 28; Jean 6, 37). Aller à lui, c'est croire en lui. Et croire en lui, c'est croire en Dieu. Toutes les prophéties messianiques ont une source commune : une foi vivante au Dieu d'Israël. A la base de la foi au Christ se trouve la foi en Dieu. « Celui qui croit en moi, dit Jésus, ne croit pas en moi. mais en celui qui m'a envoyé » (Jean 12, 44). C'est à la foi en Dieu que Jésus, en dernière analyse, attribue le salut.

Et cela est naturel. Il n'y a de vie qu'en Dieu ; celui qui veut vivre doit s'attacher à Celui qui a la vie en lui-même. Arrachée de l'arbre, la feuille dessèche. L'incrédulité, c'est la mort.

L'Écriture Sainte tout entière prêche cette doctrine sous les formes les plus variées. Dans le Pentateuque, l'accent est mis sur l'obéissance à la volonté de Dieu, la foi à sa parole, la confiance en ses promesses, l'abandon à sa direction providentielle. Ces sentiments constituent la foi salutaire. « Abraham crut, dit la Genèse, et sa foi lui fut imputée à justice » (Gen. 15, 6). Dieu

dans la loi mosaïque ne se contente pas d'une observance extérieure : il demande une soumission effective, il réclame le cœur de l'homme. « Tu chercheras l'Éternel, ton Dieu, et tu le trouveras, si tu le cherches de tout ton cœur et de toute ton âme » (Deut. 4, 29).

Les prophètes eurent à lutter contre l'influence pernicieuse du paganisme qui, par les peuples voisins, pénétrait en Israël. Ils exhortent dans un langage enflammé leurs concitoyens à rester fidèles à Jéhovah. L'infidélité est un adultère. Les infidèles encourent un châtiment terrible. Et on ne saurait satisfaire Dieu avec une fidélité purement extérieure, avec un culte formaliste. Il a en horreur les sacrifices offerts sans piété. « Vos sacrifices, leur fait-il prêcher, me sont en abomination... Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi ; c'est en vain qu'ils me rendent un tel culte... Le juste vivra par la fidélité. » La fidélité à Jéhovah, c'est la foi. (Jér. 6, 20 ; comp. Ps. 40, 7 ; 51, 18. 19. — Esaïe 29, 13 ; comp. Ps. 78, 36. 37 ; Matth. 15, 8 ; Marc 7, 6. — Habac. 2, 4 ; comp. Rom. 1, 17).

Jean-Baptiste, le dernier des prophètes de l'ancienne Alliance, en prêchant la repentance, reprend et continue l'œuvre de ses devanciers ; il prépare les voies au Messie. Et les disciples du Christ à leur tour, fidèles à la parole de leur Maître, vont dans le monde prêchant le salut par la foi : « Celui qui croira sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné » (Marc 16, 16).

C'est notamment saint Paul qui a été le héraut de cette doctrine. Il lui a donné sa formule théologique. « Nous estimons donc, conclut-il, que l'homme est justifié par la foi, et non par les œuvres de la loi » (Rom. 3, 28). Il combat avec véhémence, non seulement le formalisme juif, mais aussi la tendance des chrétiens

qui, tout en enseignant le salut par la foi, continuent à attribuer une vertu salutaire aux pratiques de la loi mosaïque. Ce qui nous justifie, dit-il, c'est la foi et rien que la foi. Il a résumé ainsi la pensée fondamentale de l'Écriture Sainte et de Jésus-Christ lui-même. Et Luther, en reprenant cette doctrine, n'a fait que revenir aux sources vivifiantes de l'Évangile éternel.

Le salut par la foi, par le don du cœur à Dieu, voilà la vraie foi salutaire. Elle revêtira dans notre vie concrète, comme dans l'Écriture Sainte, des formes diverses. Tantôt elle se traduira par la repentance et le retour au bien, tantôt par la confiance filiale en la providence divine, tantôt par la fidélité à un devoir pénible, tantôt par la foi à la rémission des péchés, au pardon gratuit, à la miséricorde de Dieu, tantôt par la communion intime avec le Christ, tantôt par le dévoûment à l'Église, tantôt par la confession courageuse de la vérité religieuse, tantôt par la pratique des œuvres de la charité, tantôt par l'esprit de sacrifice dans la propagation de l'Évangile. La foi n'existe pas à l'état nu, abstrait. C'est une force spirituelle agissante, qui à chaque moment de la vie s'exprime sous une forme vivante, concrète, déterminée. Elle est le suc de l'âme qui produit des fleurs et des fruits. Mais quand nous l'analysons, nous voyons qu'elle est un mouvement simple, élémentaire, primordial, le même, quant à sa nature, chez la pauvre femme qui demande à Dieu un morceau de pain pour vivre, et chez le philosophe qui se meut à l'aise au milieu des problèmes les plus ardus de la métaphysique. Ce que Jésus nous demande, c'est « la foi de l'enfant », la confiance de l'enfant en son père, l'abandon de l'enfant entre les bras de sa mère. Voilà la vraie foi, la foi selon l'Écriture Sainte,

la *foi biblique* (Matth. 18, 1-6 ; 19, 13-14 ; Marc 10, 13-16 ; Luc 18, 15-17).

*
* *

Mais voici venir un théologien qui nous demande à brûle-pourpoint : « Croyez-vous à l'authenticité de la seconde Épître de Pierre? » — Non. — « Alors vous êtes un incrédule. » — Et pourquoi cela? — « Parce que vous ne croyez pas à la Parole de Dieu ; et Jésus-Christ a dit : Celui qui ne croira pas sera condamné. » — Jésus-Christ aurait-il vraiment dit que celui qui ne croit pas à l'authenticité de la seconde Épître de Pierre sera condamné? — « Il a dit à ses disciples : Qui vous écoute, m'écoute ; et qui vous méprise, me méprise ; or qui me méprise, méprise Celui qui m'a envoyé. » — Certainement; mais je n'ai jamais songé à mépriser aucun disciple du Christ. — « En niant l'authenticité de la seconde Épître de Pierre, vous méprisez la parole de cet apôtre. » — Oh ! cela, par exemple, je le conteste énergiquement. J'ai parfaitement conscience d'avoir, tant pour saint Pierre que pour les autres apôtres, la plus profonde vénération, et vous ne me ferez pas accroire que je les méprise en admettant, ce que personne ne conteste, qu'on a mis sous leur nom des écrits qu'ils n'ont pas composés. — « Il n'y a pas d'écrits inauthentiques dans la Bible, car ce livre est la Parole de Dieu. » — Cette assertion aurait besoin d'être justifiée. Sur quoi vous fondez-vous pour admettre qu'aucun écrit inauthentique n'a pu se glisser dans notre collection traditionnelle des livres du Nouveau Testament? — « Ce recueil a été fait sous la direction du Saint-Esprit, qui a préservé les auteurs de toute erreur. » —

D'où le savez-vous? — « Dieu ne nous trompe pas. » — Pourquoi me tromperait-il, moi, plutôt que vous, quand, pour des raisons littéraires et historiques, je nie l'authenticité de la seconde Épître de Pierre? — « Laissez-moi; vous êtes un rationaliste, vous ne voulez pas amener votre raison captive à l'obéissance du Christ, et par vos négations vous poussez d'autres dans l'incrédulité et dans la perdition. »

Ah! que nous voilà loin de la *foi biblique!* Quelle atmosphère différente! Jésus et les apôtres ont-ils jamais discuté sur l'authenticité d'un livre? Ont-ils jamais fait dépendre le salut d'une question littéraire ou historique? Ont-ils seulement soupçonné la formation du Nouveau Testament? Ils se croyaient à la fin des temps. Ils étaient persuadés que leur génération ne passerait pas avant l'établissement du royaume messianique; et dans ce royaume il n'y aura plus d'enseignement religieux, car « tous seront enseignés de Dieu » (Jean 6, 45; comp. Ésaïe 11, 9; Habac. 2, 14; Jér. 24, 7; 31, 34; Hébr. 8, 11; I Jean 2, 20. 27; Rom. 10, 8; I Thess. 4, 9). Une Écriture Sainte de la nouvelle Alliance se trouvait absolument en dehors de l'horizon spirituel des membres de l'Église primitive. L'idée n'en a surgi que plus tard, après la mort des témoins immédiats du Christ, quand une nouvelle génération commença à entrevoir la possibilité d'une existence prolongée du monde, et qu'elle sentit la nécessité de préserver de l'oubli et des altérations la vie et l'enseignement du Seigneur et de transmettre aux descendants la pure doctrine des Apôtres.

Alors on se mit à recueillir les récits de la tradition orale et les écrits qui circulaient dans l'Église; on fit un triage entre ce qui portait le cachet de l'authenticité

et ce qui paraissait apocryphe. Il y eut des tâtonnements. Tel livre fut reçu dans l'Église de Syrie, qui ne le fut pas en Égypte; le recueil d'Alexandrie différait de celui de Rome; l'Épître de Barnabas, le *Pasteur* d'Hermas, l'Évangile de Pierre, d'abord reçus, furent de nouveau éliminés. L'Épître aux Hébreux, celles de Jacques et de Jude, la seconde de Pierre, l'Apocalypse de Jean eurent de la peine à se faire recevoir. Ces fluctuations durèrent au delà de deux siècles. Qui est-ce qui dirigeait le mouvement? Nous ne le savons au juste. Il n'y avait point de directeurs attitrés. Les évêques, les docteurs, d'autres personnes plus ou moins compétentes y mirent la main. Ce qui est certain, au jugement unanime des critiques, c'est que le recueil tel qu'il a fini par être reçu par l'Église universelle est le fruit d'un choix des plus heureux. Il nous a conservé les trésors les plus précieux de la littérature chrétienne primitive.

Est-ce à dire que ce recueil soit à l'abri de toute critique? Peut-être l'est-il *en réalité;* c'est une chose à examiner; mais il ne l'est certainement pas *en principe*, comme le voulait, tout à l'heure, mon contradicteur. Sans doute, les inconnus qui ont définitivement arrêté le Canon du Nouveau Testament n'étaient pas privés de l'assistance divine dans leur travail; mais rien ne nous garantit leur infaillibilité. Les pieux savants qui aujourd'hui revisent leur travail et y découvrent certaines erreurs, le font également sous la direction de la Providence. Il y a aussi une *critique providentielle.* J'y crois, pour ma part, d'autant plus fermement que mes études, où je mets toute ma conscience, m'ont amené à reconnaître le bien fondé de telles conclusions de la critique biblique, de l'inauthenticité de la seconde Épître de Pierre, par exemple.

Et mon contradicteur voudrait me contraindre, au nom de je ne sais quelle théorie aprioristique éclose dans la cervelle de quelque doctrinaire, à croire que cette Épître est authentique, et cela au risque de mon salut éternel ! Ce serait là la doctrine scripturaire du salut par la foi ! Quelle étrange et malheureuse confusion (1) !

Dieu, à travers toute l'Écriture, réclame mon cœur. Mon contradicteur prétend qu'il exige l'abdication de mon intelligence. Quel apôtre ou prophète a jamais rien prêché de pareil ? Trouve-t-on dans la Bible la moindre trace d'un tel enseignement ? Du temps de Jésus, les scribes, les pharisiens, les sadducéens, les prêtres et les lévites croyaient tous à l'authenticité des livres de l'Ancien Testament ; ils croyaient même à celle des Apocryphes et des Apocalypses. C'étaient des *croyants* au sens de mon contradicteur. Néanmoins Jésus les a traités d'incrédules. Il ne songeait pas à identifier cette croyance avec la foi. Ses disciples n'y ont pas non plus songé. Cette identification est étrangère à la Bible. Elle est une invention moderne. Ce sont des théologiens protestants qui en ont fait un article de foi, contrairement à l'esprit des Saintes Écritures.

Croyez-vous que Jésus-Christ aurait condamné ou seulement blâmé un honnête et savant rabbi qui, en examinant les plus vieux manuscrits des livres sacrés,

(1) Si l'on m'objectait que je me rends la discussion facile en m'attachant à la seconde Épître de Pierre, dont l'inauthenticité est reconnue par la grande majorité des théologiens, je répondrais que cette Épître se trouve dans le Canon biblique au même titre que tous les autres livres, et que celui qui se croit libre de l'éliminer, a rompu, en principe, avec la notion orthodoxe du Canon et s'est placé sur le terrain de la critique historique. Je traite ici une question de principes.

serait arrivé à constater que tel Psaume est indûment attribué à David dans les copies des synagogues (1) ? Jésus a-t-il fait la guerre à l'érudition ? Et ce qui n'était pas condamnable alors, le serait-il aujourd'hui ? Le temps aurait-il sanctifié les erreurs des copistes ou les maladresses des bibliothécaires ?

Nous avons aujourd'hui, pour faire de la critique littéraire, des ressources et des moyens d'information qu'on n'avait pas du temps de Jésus. Nous serait-il défendu de nous en servir ? L'ignorance serait-elle une vertu ? Si non, de quel droit vient-on traiter d'incrédules les hommes de science que leurs patientes recherches ont amené à constater certaines erreurs dans les données traditionnelles ?

Jésus, lorsqu'il sondait les Écritures, y cherchait la pensée divine, ce que, dans notre langage théologique, nous appelons la révélation morale et religieuse. Il n'a pas fait de critique littéraire. Il a accepté de confiance, comme tous ses concitoyens, la tradition de la synagogue. Ce fait, qui n'est pas douteux, suffirait-il pour soustraire la littérature juive du temps de Jésus à tout examen ? Autant vaudrait nous imposer la croyance que le soleil tourne autour de la terre, parce que Jésus la partageait. Notre Seigneur n'a jamais émis la prétention de faire des révélations dans l'ordre des choses profanes. Il n'a enseigné ni la géographie, ni l'astronomie, ni les sciences naturelles ; il n'a pas non plus revendiqué aucune autorité dans les questions litté-

(1) Il y a des Psaumes qui, dans la version des Septante, portent le nom de David, et qui ne le portent pas dans notre texte hébreu. Voyez, par exemple, Ps. 93 à 99. Le nom de David a donc dû se trouver dans le manuscrit *hébreu* du traducteur grec. Jésus s'est-il servi de notre texte ou d'un autre ? Nous l'ignorons.

raires. En appeler à l'autorité de Jésus pour soutenir que le Pentateuque, dans sa teneur actuelle, est un écrit de Moïse, ou que les vingt-sept derniers chapitres du livre d'Esaïe sont du même prophète que les chapitres précédents, c'est méconnaître absolument le caractère de la mission divine du Christ. Et faire dépendre le salut de cette croyance, c'est ne rien entendre à la nature spécifique de la foi (1).

En réclamant le droit de soumettre le recueil biblique à un examen aussi respectueux que rigoureux, nous avons la conscience, non seulement de n'aller en rien contre l'esprit de l'Évangile, mais encore d'accomplir un devoir impérieux. Ne pas faire cette critique, alors que notre ministère nous y appelle et que l'honneur, la prospérité et les progrès de l'Église l'exigent, ce serait commettre un acte d'infidélité, une véritable félonie. L'étude de l'origine, de la composition et de la collection des documents littéraires du judaïsme et du chris-

(1) On n'ose plus trop, aujourd'hui, formuler d'une manière directe cette thèse de la condamnation de ceux qui n'admettent pas l'authenticité de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais on la soutient avec d'autant plus de passion d'une manière indirecte, en appelant « incrédules » les théologiens qui font de la critique biblique et arrivent à des résultats s'écartant des données traditionnelles. Cette accusation se trouve surtout sous la plume des théologiens théopneustes. Le pasteur réformé de Stuttgart, M. Adolphe Zahn, et le pasteur luthérien d'Alsace, M. Alfred Horning, se sont fait une véritable renommée sous ce rapport. Un journal orthodoxe alsacien dit explicitement qu'il faut considérer les théologiens de l'école critique, non seulement comme des gens qui sont dans l'*erreur*, mais aussi comme des *incrédules : « nicht nur für Irrgläubige, sondern für Ungläubige »* (*Ev. luth. Friedensbote*, 1896, n° 12, p. 122). On rencontre les mêmes idées, sous une forme plus adoucie, dans les sermons et instructions religieuses d'un grand nombre de pasteurs plus ou moins orthodoxes. La plupart des étudiants en théologie les apportent à la Faculté ; il s'en suit que leur contact avec la critique amène chez eux des crises aussi douloureuses que redoutables, dont ils ne sortent victorieux que par une conception plus saine de l'Écriture et des conditions du salut.

tianisme primitif rentre dans l'ordre des connaissances pour lesquelles Dieu nous a donné la raison et veut que nous l'employions. Nous n'avons nulle promesse d'une révélation divine sur ces questions. Le témoignage du Saint-Esprit se rapporte aux faits de la vie religieuse et morale ; c'est là son domaine ; et, dans ce domaine, la parole de Jésus-Christ est pour nous l'autorité souveraine, la parole de Dieu. Nous disons avec Luther : « Le Christ est le miroir du cœur de Dieu. » (*Gr. Catéch.*, 3e art. du Symbole apost.). Mais, dans le domaine littéraire, nous n'avons d'autre guide que les lumières de notre raison, conformément à l'ordre établi de Dieu.

*
* *

« Soit ! nous dira quelque partisan de l'orthodoxie mitigée, nous vous accordons le droit de faire la critique littéraire des documents bibliques, et vos conclusions, pourvu qu'elles ne soient pas trop radicales, ne nous offusquent pas ; mais ce qui nous froisse, c'est que vous vous permettez de critiquer aussi le contenu *historique* de ces livres ; cela est infiniment plus grave que la critique littéraire ; tel d'entre vous met en doute la vérité, non de quelque petit récit peut-être légendaire, mais de faits historiques capitaux ; il ébranle les fondements de l'Évangile et mérite d'être classé parmi les incrédules. »

Nous voici sur un autre terrain, du moins en apparence, car, au fond, c'est toujours le rapport de la croyance et de la foi qui est en question ; mais il est évident qu'il y a lieu de distinguer entre la littérature et l'histoire, quelque intimes que soient du reste leurs rapports. Un écrit peut être inauthentique et cependant raconter

des faits vrais, de même qu'un écrit authentique peut contenir des erreurs. Sans doute l'inauthenticité d'un livre nous met en défiance à l'égard de son contenu, et notre critique littéraire est un facteur important dans notre jugement historique ; mais notre appréciation de la vérité d'un récit se fonde encore sur d'autres éléments, et il y a tout avantage à marquer nettement la distinction entre le caractère littéraire d'un document et la valeur historique de son contenu.

Le chrétien a-t-il le droit de porter un jugement sur la vérité historique des données de la Bible ? L'ancienne orthodoxie le niait résolument. A ses yeux, la Bible est littéralement inspirée de Dieu ; toute erreur historique en est donc exclue. Mettre en doute la vérité d'un récit biblique, c'est de l'incrédulité au premier chef, c'est appeler Dieu menteur et encourir une juste condamnation. Au point de vue de la logique, il n'y a rien à objecter à cette théorie ; elle est d'une conséquence parfaite. Néanmoins elle perd journellement du terrain. Bientôt elle ne sera plus qu'un souvenir historique. Pourquoi cela ? Parce qu'elle ne résiste pas à un examen impartial.

Autrefois on pratiquait dans les écoles de théologie une science curieuse : l'*harmonistique*. Comme il était entendu *a priori* qu'il n'y a pas d'erreurs historiques dans la Bible, il s'agissait de concilier les contradictions apparentes assez nombreuses dans l'Ancien et le Nouveau Testament. La peste qui exerça ses ravages parmi les Israélites, sous Moïse, fit-elle mourir 24.000 hommes, comme le dit le Pentateuque, ou seulement 23.000, comme le dit saint Paul? (Nombres 25, 9 ; 1 Cor. 10, 8.) La famine du temps d'Élie a-t-elle duré un peu plus de deux ans, comme l'indique le premier livre des Rois, ou trois ans et demi, comme le disent Luc et Jacques ?

(1 Rois 18, 1 ; Luc 4, 25 ; Jacq, 5, 17.) Jésus a-t-il fait la purification du temple au commencement ou à la fin de son ministère ? (Jean 2, 14 ss. ; Matth, 21, 12 ss.) Est-ce Achimelek ou son fils, Abiathar, qui fut grand-prêtre quand David entra dans le temple et mangea les pains de proposition ? (1 Sam. 21, 1 ss. ; 22, 20 ; Marc 2, 26.) Jésus a-t-il été crucifié à neuf heures du matin (Marc 15, 25) ou à midi (Jean 19, 14) ? Nous pourrions multiplier ces questions, que soulève surtout la comparaison des Évangiles. L'harmonistique avait pour tâche de les résoudre. Or, ses hypothèses furent si variées, si bizarres et si peu satisfaisantes, qu'à moins de remettre la solution à la vie future, — ce que fit plus d'un, en désespoir de cause, — on dut reconnaître qu'il était beaucoup plus simple d'admettre que dans le domaine des choses profanes les auteurs sacrés ont pu se tromper.

De cette conviction est née une orthodoxie mitigée, qui, vivement impressionnée par les arguments de la critique historique d'une part, et fortement attachée aux théories traditionnelles d'autre part, marche à tâtons, sans principe ni boussole, tantôt faisant des concessions à la critique, et tantôt condamnant sévèrement ceux qui en font. Elle élude volontiers les questions embarrassantes et se réfugie prudemment dans le silence. Son grand souci est, tout en sauvegardant sa renommée scientifique auprès des théologiens, de ne pas se compromettre chez les laïques par des hérésies.

Il est très difficile de discuter avec ces théologiens, car, prétendant rester orthodoxes et ne le pouvant pas, ils sont insaisissables et représentent toutes les gradations de l'éclectisme théologique. L'un s'écarte à peine de la vieille orthodoxie, tandis que l'autre frise le libé-

ralisme ; ce qui les unit, c'est d'ordinaire la communauté des vues ecclésiastiques.

C'est dans cette tendance qu'a surgi la singulière distinction, inconnue des Réformateurs, des « *petits faits chrétiens* » et des « *grands faits chrétiens* ». On vous permet de nier les petits faits chrétiens, mais malheur à vous si vous niez les grands faits chrétiens : vous êtes un incrédule et mûr pour la damnation.

Qu'est-ce qu'un « petit fait chrétien » ? C'est le récit biblique que le théologien *mitigiste* (pardon du néologisme) juge assez insignifiant pour qu'il n'y ait pas grand mal à le nier. Quant au « grand fait chrétien », c'est le récit dont la croyance est indispensable au salut. Et avec quel critère cette distinction se fait-elle ? Il n'y en a pas : chacun juge selon ses vues, au petit bonheur. C'est excessivement commode. Cela permet à chacun de classer parmi les « petits » faits ceux qu'il ne croit pas ou qu'il lui plaît de permettre à ses amis de ne pas croire, et de classer parmi les « grands faits » ceux qu'il croit et qu'il ne permet à personne, surtout pas à ses adversaires ecclésiastiques, de mettre en doute.

La limite est variable. Dans ces derniers temps, le domaine des « petits » faits s'est progressivement élargi, et celui des « grands » faits s'est d'autant rétréci. Celui-ci ne comprend plus guère aujourd'hui que la conception surnaturelle du Christ et sa résurrection corporelle. Niez la vérité des autres récits bibliques : le ciel se montrera clément ; mais votre salut est irrémédiablement compromis si vous niez les « grands faits chrétiens ». Voilà la théorie mitigiste débarrassée de ses précautions oratoires. Nous nous trouvons toujours en présence de la vieille erreur, quoique bien atténuée, du salut par la croyance.

Cette doctrine serait-elle conforme à l'Évangile? Jésus a-t-il appris à ses disciples à distinguer entre les grands et les petits faits de l'Ancien Testament? A-t-il prêché le salut par la croyance à quelque récit miraculeux? A-t-il exhorté les péagers et les pécheurs à croire à sa naissance miraculeuse et à sa future résurrection? A-t-il fermé le royaume des cieux à ceux qui n'y croient pas? Poser ces questions, c'est les résoudre. La révélation du Christ relative au salut ne comprend aucune de ces conditions. Cela est historiquement incontestable.

Et les théologiens d'aujourd'hui auraient le droit de forger des conditions nouvelles et de les substituer ou de les ajouter à la condition unique révélée au monde par le Fils de Dieu au nom de son Père céleste? Non, la théologie mitigiste n'est pas le véritable Évangile. Celui-ci ne connaît qu'une seule condition du salut, un seul « grand fait » arrachant tout pécheur à la perdition : le don du cœur à Dieu, la FOI (1).

(1) On trouve dans la Bible, sous diverses formes, la question : « Que faut-il que je *fasse* pour être sauvé? » mais jamais la question : « Que faut-il que je *croie* pour être sauvé? » L'idée d'une vertu salutaire de la croyance est absolument étrangère à l'enseignement du Christ et de ses apôtres. Elle est née dans l'Église sous l'influence de la philosophie grecque; et elle a trouvé son expression la plus concrète dans le Symbole *Quicunque*, qui, après une énumération des dogmes et des récits bibliques que le chrétien est tenu de croire sous peine de damnation éternelle *(absque dubio in æternum peribit)*, finit par ces mots : « *Hæc est catholica fides; quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* » Ce symbole a été reçu par les Églises protestantes; et l'esprit qui en a dicté les premières et les dernières lignes n'a pas disparu de leur sein, quoiqu'il n'ose plus s'affirmer avec la même crudité. On se contente volontiers de la « foi implicite ». Le catholique dit : « Je crois ce que croit l'Église »; le protestant dit : « Je crois ce qu'il y a dans la Bible. » C'est une échappatoire inventée par la doctrine anti-scripturaire du salut par la croyance.

*
* *

« Mais, nous demandera quelqu'un, la prédication de l'Évangile ne comprend-elle pas toute l'œuvre du Christ pour le salut du monde, et cette prédication n'est-elle pas une *condition de salut* ? » Certes, la prédication de la vérité évangélique est une condition de salut ; et il n'est pas douteux que les doctrines erronées exercent une influence néfaste sur les esprits et les cœurs. Mais gardons-nous de confondre, sous les termes de « conditions du salut », l'enseignement religieux et le don du cœur à Dieu, la *doctrine* chrétienne et la *vie* chrétienne. Ce sont deux ordres de faits bien distincts. Nous pourrions appeler l'un *objectif* et l'autre *subjectif*, mais nous hésitons à employer ces mots, parce qu'ils peuvent prêter à malentendu.

Voici ce que nous voulons dire. Les idées agissent puissamment sur les dispositions intérieures, sur la vie, sur la conduite de l'homme. Les idées vraies agissent dans le sens du bien, les idées fausses dans le sens du mal. Il suffit de quelque observation psychologique pour s'en convaincre. La recherche et la prédication de la vérité religieuse sont donc des conditions de salut : ce sont des conditions objectives. Et à ce point de vue, nous ne saurions être trop soucieux de la pureté de la doctrine religieuse, et nous avons la sainte obligation de combattre les erreurs doctrinales. C'est là une des raisons pour lesquelles j'écris et je publie ces lignes. Tout vrai chrétien en fait autant, dans la mesure de ses lumières et de ses forces. C'est la raison d'être du ministère ecclésiastique et de toute œuvre missionnaire.

Remarquons cependant qu'une idée juste ou fausse peut séjourner dans l'esprit à l'état latent, stérile. De là

l'impuissance éventuelle de tant de vérités, et le caractère inoffensif de tant d'erreurs. Une idée n'exerce une influence profonde que lorsqu'elle est devenue une conviction morale. Il ne suffit pas, par exemple, que j'aie simplement l'*idée* de la justice rémunératrice de Dieu : il faut encore que je sois *intimement convaincu* de la réalité de cette justice. Alors seulement l'idée aura son action effective sur ma vie.

On pourra donc dire que ce n'est pas l'*idée* mais la *conviction* qui est une condition de salut. Mais là encore il faut s'entendre. La vérité religieuse et la conviction qui en dérive ne sont que des moyens *pédagogiques* appelés à produire une détermination intérieure : la *foi*. La conviction morale concourt puissamment, sous l'action du Saint-Esprit, à engendrer la foi, mais elle n'est pas elle-même la foi salutaire. Un voleur peut être convaincu de la justice de son pays, et n'en continuer pas moins à commettre des vols. On a vu des gens vivre dans le péché, malgré leur croyance à la réprobation divine. Voilà pourquoi il est dangereux d'identifier la foi et la croyance, cette croyance fût-elle une profonde conviction morale. Ce n'est pas la conviction morale qui nous sauve, c'est la *foi*, le don du cœur à Dieu.

C'est parce qu'ils confondent la vertu *pédagogique* de la *vérité* et la vertu *salutaire* de la *foi* que les partisans de la vieille orthodoxie et de l'orthodoxie mitigée nous reprochent de méconnaître l'importance des *idées* et de mettre tout l'accent sur la *vie*. Non, nous ne méconnaissons pas l'importance des idées : nous constatons journellement leur influence capitale dans tous les domaines de la vie individuelle et sociale ; nous avons parfaitement conscience de nous trouver nous-mêmes sous cette influence et de l'exercer sur d'autres par

notre enseignement ; nous sommes tout aussi convaincus que nos contradicteurs que la prédication de la vérité évangélique est, au sens objectif, pédagogique, une condition de salut ; mais nous nions que la croyance aux vérités religieuses ait aucune *vertu justifiante* aux yeux de Dieu et que des croyances erronées rendent un homme condamnable. A ce point de vue, les croyances justes ou fausses ne sont une cause ni de salut ni de perdition. Ce qui nous sauve ou nous perd, c'est la détermination de notre cœur, notre foi ou notre incrédulité, indépendamment de nos croyances (1).

Qu'on ne nous oppose pas la parole de saint Paul : « Si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine » (1 Cor. 15, 17). L'apôtre n'a pas dit : « Si vous ne croyez pas à la résurrection du Christ, vous serez condamnés. » Ce serait se méprendre étrangement sur sa pensée que de l'interpréter ainsi. L'apôtre veut dire que, si le Christ est resté dans la mort, nous ne pouvons espérer pour nous-mêmes une vie éternelle. Et cela n'est pas contestable. Mais un homme peut, pour des raisons scientifiques ou historiques, avoir des doutes au sujet de la résurrection corporelle du Christ, et être cependant un enfant de Dieu et entrer, après sa mort, dans le royaume des cieux. Jésus va jusqu'à dire :

(1) Dans le mouvement « néo-chrétien » qui s'accentue de plus en plus chez une élite de penseurs du monde catholique, on n'est pas loin de reconnaître la vérité de cette doctrine. M. Émile Faguet vient de publier à ce sujet un remarquable article dans la *Revue Bleue* (11 janvier 1896). Appelant *piété* ce que nous appelons *foi*, et *foi* ce que nous appelons *croyance*, il plaide la cause de « la piété sans la foi » ; mais, ajoute-t-il, il n'y a point de « piété sans foi », et ici il entend par la foi la *conviction morale*. Ce double sens du terme de *foi* nuit à la clarté de la pensée et de l'exposé. Nous croyons qu'il vaut mieux n'appeler *foi* que la foi religieuse au sens biblique, en ayant soin de distinguer cette foi de la *croyance* d'une part, et de la *conviction morale* d'autre part.

« Si quelqu'un parle contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné. » Le seul péché irrémissible est le « péché contre le Saint-Esprit » (Matth. 12, 31. 32; Marc 3, 29; Luc 12, 10). Or le péché contre le Saint-Esprit, c'est l'opposition à la voix de Dieu dans notre conscience, c'est l'incrédulité.

Il est inadmissible que les conditions de salut aient varié au cours des siècles, qu'elles aient été autres aux temps des prophètes, autres du vivant de Jésus-Christ et autres après sa mort et sa résurrection. Dieu n'est pas un être capricieux, changeant les conditions de sa grâce. Il reste toujours semblable à lui-même. « Il n'y a en lui, dit saint Jacques, ni changement ni ombre de variation » (Jacq. 1, 17). L'Évangile que le Christ a prêché de son vivant est le véritable Évangile. C'est l'Évangile éternel. Il varie pour la forme, il est immuable quant au fond (1). « Mon fils, donne-moi ton cœur. » Voilà l'appel de Dieu à travers toute l'Écriture Sainte. Celui qui lui donne son cœur est sauvé, quelque justes ou fausses que soient, du reste, ses croyances, et celui qui ne le lui donne pas sera condamné, quelque orthodoxe qu'il ait été.

En enseignant la doctrine du salut par la foi *seule*, nous écartons, non seulement l'erreur des théologiens protestants qui attribuent une vertu salutaire à la croyance, mais encore, d'une part, celle du catholicisme, qui veut que l'homme puisse gagner le ciel par toutes sortes d'œuvres; et, d'autre part, celle de l'école ritschlienne et du libéralisme rationaliste qui, mécon-

(1) En ce sens, il y a une profonde vérité dans la thèse de saint Vincent de Lérins relative à la foi chrétienne : « *Quod semper, ubique et ab omnibus creditum est* », — surtout si nous tenons compte de cette remarque explicative: « *Quod evolvitur... non ideo proprietate mutatur.* »

naissant la vraie nature du péché, dans lequel ils voient plutôt une imperfection inhérente à la créature qu'une transgression de la volonté de Dieu, ne sauraient parler de châtiment et de pardon au sens scripturaire de ces mots.

Nous avons donné à la doctrine du salut par la foi seule, indépendamment des croyances, le nom de *fidéisme* (d'après l'adage de la Réforme : *sola fide*). Qu'on l'appelle comme on voudra : ce qui pour nous est hors de doute, c'est qu'elle est vraiment la doctrine de notre Seigneur Jésus-Christ, la révélation de Dieu pour notre salut. L'étude de l'Écriture Sainte nous confirme chaque jour dans cette conviction. Cela nous donne le calme de l'esprit et la paix du cœur en présence des problèmes les plus redoutables de la critique, et nous avons l'assurance qu'en distinguant nettement la *foi biblique* — indispensable au salut — et la *croyance à la Bible* — relevant de notre jugement scientifique, — nous préparons de nouveaux triomphes à l'Évangile du Christ dans le monde.

(*Revue de théologie et des questions religieuses*, de Montauban, 1896, n° 3.)

N° 12

UN ÉVÉNEMENT THÉOLOGIQUE

Il y a des livres qui sont des événements. Celui que vient de publier M. le doyen Auguste Sabatier est de ce nombre (1). C'est un travail hors ligne. Je m'empresse de le signaler à tous ceux qu'inquiète le mystère de la vie et que préoccupe l'avenir de l'Église. Ils y trouveront une nourriture substantielle pour leur esprit et pour leur cœur. Cet écrit, si puissant et si beau, de mon bien cher ami et collègue, me remplit de joie et de reconnaissance. Je suis profondément ému et je rends des actions de grâces à Dieu pour cette vaillante œuvre de foi et de science d'un de ses plus dévoués serviteurs.

Qu'on veuille bien me croire : les lignes qui suivent ne sont pas l'effet d'un « emballement », elles ne sont pas le produit d'un enthousiasme subit et irréfléchi, d'une affection aveugle et exubérante. Non ; elles sont le fruit d'une conviction qui s'est formée lentement,

(1) *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, par Auguste Sabatier, professeur de l'Université de Paris, doyen de la Faculté de théologie protestante. Paris, Fischbacher, 1897. 416 pages in-8°. Prix : 7 fr. 50.

dans un commerce presque journalier avec mon collègue, et qui est heureuse de trouver aujourd'hui une occasion de s'exprimer publiquement.

Voilà bientôt vingt ans que je travaille, dans notre Faculté, avec M. Sabatier, et que je vis au contact de sa pensée. J'ai suivi son développement; il a suivi le mien ; nous avons progressé ensemble. Quoique partant de points de vue différents, nous nous sommes rencontrés. Mon éducation luthérienne m'avait placé sur le terrain du principe matériel du protestantisme, au cœur du dogme de la justification par la foi, et j'ai abouti à la doctrine du « salut par la *foi*, indépendamment des *croyances* », à laquelle j'ai donné le nom de *fidéisme*. Par son éducation réformée, mon collègue se trouvait placé sur un terrain où l'on accentuait le principe formel du protestantisme : ce sont les questions d'autorité, de méthode, de principes relatifs à la connaissance religieuse qui l'ont préoccupé, et après avoir reconnu la différence essentielle entre la substance religieuse de la foi chrétienne et sa forme à la fois contingente et symbolique, il a conclu à ce qu'il a appelé le *symbolisme critique*. Ainsi se conciliaient le principe formel et le principe matériel du protestantisme dans le *symbolo-fidéisme*. Le nouveau livre de M. Sabatier est la manifestation la plus puissante, la plus riche et la plus heureuse de cette conception.

L'ouvrage est intitulé : *Esquisse d'une philosophie de la religion*. De fait, c'est une Introduction à la dogmatique ; c'est le premier volume d'une *Dogmatique*, dont la publication, espérons-le, ne se fera pas trop attendre. Mais cette *Esquisse* suffit amplement pour nous faire connaître la pensée religieuse et théologique de l'auteur.

Elle comprend trois parties. La première traite de la Religion, la deuxième du Christianisme, la troisième du Dogme.

Dans la première partie, M. Sabatier soumet le fait religieux à une analyse des plus approfondies. Il écarte les conceptions erronées, et il reconnaît l'essence de la religion dans la communion intime avec Dieu, et son expression la plus pure dans la prière.

Dans la deuxième partie, après un aperçu de l'histoire du peuple d'Israël, le christianisme est étudié sous ses trois formes historiques : le messianisme primitif, le catholicisme et le protestantisme. La comparaison des principes fondamentaux du catholicisme et du protestantisme est faite avec une netteté et une vigueur remarquables.

Enfin, dans la troisième partie, l'auteur expose ses vues sur la formation du dogme, sur ses éléments temporaires et ses éléments éternels, sur son rapport avec l'Église, d'une part, et avec la philosophie, d'autre part; et il donne sa théorie de la connaissance religieuse, qu'il avait déjà fait paraître dans la *Revue de théologie et de philosophie* et dans la *Revue chrétienne* (1893), et dont M. le doyen Aug. Baur, de Münsingen, a publié une traduction allemande sous le titre : *Theologische Erkenntnisstheorie* (1896).

Je ne m'attarderai pas à donner une analyse plus détaillée de cette œuvre magistrale. Elle est le fruit de toute une vie d'études et de réflexions, l'épanouissement d'une pensée théologique arrivée à sa pleine maturité, la courageuse et joyeuse confession de foi d'une âme profondément religieuse et d'un esprit résolument scientifique. Un évêque, reprenant un mot connu, disait de Luther : « Il fallait entendre le monstre

lui-même. » — « Il faut lire le monstre lui-même », dirai-je de M. Sabatier.

Je ne ferai qu'exposer brièvement les principes fondamentaux de sa théologie.

Modifiant légèrement cette parole de Cicéron : *Quid interius mente?* M. Sabatier a inscrit comme devise sur son livre : *Quid interius Deo?* Le « Dieu intérieur », l'immanence de Dieu, non seulement dans l'homme, mais dans l'univers entier, voilà la base sur laquelle s'élève l'édifice. Celui qui ne saisit pas cette notion ne comprendra rien au livre.

C'est en Dieu que se concilient toutes les antinomies qui agitent et troublent le cœur de l'homme. Et c'est par un acte de foi que cette conciliation se fait pour notre conscience personnelle.

Quelles sont ces antinomies? M. Sabatier accentue surtout celles entre la pensée et la volonté, entre le déterminisme scientifique et la liberté morale. L'univers nous écrase avec son enchaînement fatal de causes et d'effets; mais nous ne voulons pas nous laisser écraser, nous voulons vivre, et nous nous sauvons par un acte de foi. En dépit des apparences contraires, nous croyons à la souveraineté de l'esprit sur la matière, parce que nous croyons à la souveraineté de Dieu; et, en dépit de la logique formelle, nous n'admettons pas que la pensée scientifique et la conscience morale soient exclusives l'une de l'autre; nous croyons qu'elles trouvent leur parfaite harmonie en Dieu, de qui dérivent aussi bien les lois de la nature que celles de notre vie spirituelle. Ces actes de foi ne sont pas le produit d'un raisonnement, mais d'un besoin pratique, impérieux, du besoin de vivre. Voilà l'origine du sentiment religieux.

Ce sentiment s'accentue dans l'opposition radicale du bien et du mal, du péché et de la sainteté. Ici aussi, le salut est uniquement dans la foi, dans un mouvement du cœur, non dans une croyance, ni dans un rite, ni dans quelque œuvre extérieure. Ce qui nous sauve, c'est une détermination intérieure, un acte de confiance filiale, l'abandon complet au Père céleste. En Jésus-Christ, cette union de Dieu et de l'homme s'est réalisée d'une manière parfaite ; et elle se réalise, sous l'influence bénie du Christ, chez tout croyant, dans la mesure où l'esprit du Christ, qui est l'esprit de Dieu, l'anime et le pénètre. C'est là l'origine, le principe vital, la garantie d'avenir du christianisme.

Cette vie intérieure, née du contact de l'âme avec Dieu, ne saurait s'exprimer, comme les sciences exactes, dans des formules adéquates et immuables. Nous ne connaissons pas Dieu en soi ; nous ne le sentons que dans ses rapports avec nous. Et ces rapports, nous les exprimons par des images, des symboles. Nous disons que Dieu est un père, un rocher, un feu dévorant. Le langage de la spéculation théologique la plus transcendante n'est pas moins symbolique que celui de la piété la plus simple et la plus naïve. La dogmatique n'est qu'un symbolisme supérieur. Le symbole est le corps dont la vie religieuse est l'âme. La religion interne est la substance, le symbole est la forme.

Considérée dans son essence, la religion est éternelle ; mais, dans son expression concrète, elle revêt des formes différentes selon les temps et les lieux. Elle évolue avec la culture philosophique et les progrès des sciences. Plus la formule est abstraite, plus elle est sujette à se modifier. Créée aujourd'hui, elle commence à vieillir demain. Seuls, les symboles les plus simples

et les plus élémentaires, par exemple les images et les paraboles dont s'est servi Jésus, conservent une valeur permanente.

Ces formules, images, paraboles, enfantées par la conscience religieuse, ont une vertu pédagogique. Elles ont le don d'éveiller, à leur tour, le sentiment qui les a fait naître. Elles se trouvent ainsi à la base de l'éducation chrétienne. Mais cette vertu, elles ne la gardent qu'aussi longtemps qu'elles renferment effectivement le trésor religieux. Quand l'usure du temps leur a fait perdre le contenu, elles ne sont plus que de sèches coquilles sans amande, incapables de nourrir les âmes.

Des raisons d'ordre social imposent à l'Eglise la nécessité d'exprimer ses convictions religieuses dans des formules officielles, dans des Confessions de foi. Mais pas plus que les formules individuelles, ces formules collectives ne sont soustraites aux lois de l'évolution. Chaque nouvelle génération se les assimile en les interprétant. C'est la tâche de la critique de dégager de la forme variable et temporaire du dogme ses éléments religieux et impérissables.

Ici, un conflit peut éclater entre l'administration ecclésiastique, chargée de veiller au maintien des symboles, et les théologiens dont la mission est de faire la critique du dogme traditionnel. Dans ce conflit, il y a deux tendances extrêmes à éviter : celle de l'orthodoxie intransigeante qui s'efforce de maintenir comme sacrée et intangible une formule surannée, et celle du rationalisme qui, dans sa lutte contre les formules vieillies, en rejette, avec l'enveloppe périssable, aussi la substance religieuse. L'erreur de l'une et l'autre tendance est d'identifier la forme et le fond, et de les maintenir ou de les rejeter ensemble.

Le « symbolo-fidéisme » évite l'une et l'autre erreur. En respectant la formule historique, il reste en communion avec les Pères ; et en dégageant le fond religieux de sa forme transitoire, il se trouve en communion avec les penseurs du temps présent. Nous reconnaissons et nous maintenons ainsi l'unité de foi avec les vrais croyants de tous les temps et de toutes les nations. C'est l'unité invisible de tous les enfants de Dieu.

Cette conception théologique amène la paix dans les esprits par la conciliation de la science et de la foi, la paix dans les cœurs par la réconciliation des pécheurs avec Dieu, et la paix dans l'Eglise par le rapprochement de ceux que peuvent encore diviser des formules, mais qui sont unis par les liens puissants et doux d'une même foi, d'un même amour et d'une même espérance. Elle reproduit sous une forme moderne l'Évangile éternel de Jésus-Christ.

Voilà, en quelques traits rapides, la théologie, ou plutôt le squelette de la théologie de M. Sabatier. Il y manque la chair et le sang, et surtout la chaleureuse pulsation du cœur et le souffle ardent et puissant qui donnent à tout ce qu'écrit l'auteur cette animation contagieuse qui inspire l'admiration et la sympathie même à ceux qui ne partagent pas ses vues.

Le style est d'une merveilleuse richesse, d'une chaude coloration, d'une rare vigueur et d'une remarquable clarté jusque dans les discussions les plus abstraites et les plus transcendantes. On éprouve, à la lecture, une véritable jouissance littéraire.

Si j'avais à présenter une critique sur l'ensemble du travail, elle ne porterait que sur des questions secondaires. J'aurais à faire des réserves, en ce qui concerne la forme, sur la composition du livre, dont la troisième

partie me semble avoir un peu trop l'air d'un appendice. L'étude de la « connaissance religieuse » aurait trouvé sa place naturelle dans la première partie consacrée à la Religion, et l'étude de la notion du « dogme », dans le chapitre consacré au Christianisme. Mais c'est là une remarque purement formelle. Considérée en elle-même cette troisième partie est éminemment intéressante et instructive ; elle complète et éclaire les chapitres précédents.

En ce qui concerne le fond, mes réserves portent sur le rôle, à mon sens, trop effacé du péché dans la genèse de la religion. L'homme n'a pas seulement à lutter contre la nature qui menace de l'écraser, mais contre Dieu lui-même qui condamne le pécheur. M. Sabatier ne me semble pas avoir assez accentué ce second point. Je ne parlerais pas non plus, comme lui, d'un germe religieux que Dieu a planté dans l'homme et qui se développe ; car je conçois la religion comme le produit d'une action permanente de l'esprit de Dieu immanent dans l'esprit de l'homme. Mais ce ne sont là que des nuances. Pour les grandes lignes et la tendance générale, notre accord est parfait.

Le livre de M. Sabatier marque une date. Je crois assez connaître la littérature théologique protestante pour me permettre de dire, sans nulle hésitation, que depuis l'*Institution* de Calvin, il n'a pas paru en langue française un écrit dogmatique de la valeur de l'*Esquisse* de M. Sabatier. Certes, nous avons eu des dogmaticiens éminents, nous en avons encore, mais M. Sabatier occupe sans contredit la première place après Calvin. Je le mets au-dessus de Vinet, qui, tout profond penseur qu'il fut, n'a cependant jamais réussi à tirer sa théologie au clair. L'œuvre de M. Sabatier, au contraire,

est le fruit d'une pensée religieuse et théologique arrivée à la pleine possession d'elle-même.

Lorsqu'en 1888, avec notre regretté historien Jundt, notre cher philonien Massebieau et notre excellent journaliste Frank Puaux, nous fondions les *Annales de bibliographie théologique*, et que l'on commençait à parler d'une « École de Paris », quelques champions de l'orthodoxie me demandèrent avec un sourire ironique : « Il y a donc une École de Paris? » Aujourd'hui que le doute n'est plus possible, leur rire s'est changé en une irritation chronique, qui ne laisse échapper aucune occasion de se manifester. Mais ce sont là des colères impuissantes. L'enfant est né, il est vigoureux, il a du sang dans les veines, il est baptisé, il a un nom. Il vivra. Il aura des luttes, mais son triomphe est assuré.

Nous avons la *foi*, une foi robuste, fervente, conquérante, tandis que les partisans des vieux systèmes sont ébranlés; nous avançons, ils reculent; nous gagnons les esprits et les cœurs, ils les perdent de plus en plus; nous croyons à la victoire, ils redoutent une défaite; nous sommes pleins de joie et d'entrain; ils ne font que se lamenter. Leurs constructions lézardées menacent ruine.

Regardez au vieux rationalisme. Il s'éteint tout doucement, comme une lampe qui manque d'huile. Regardez à la vieille orthodoxie : elle gémit, elle s'indigne, elle lève les bras au ciel, elle lance des excommunications ; mais c'est tout : ce sont les convulsions de l'agonie. Et son héritière immédiate, l'orthodoxie mitigée, n'est guère mieux partagée, malgré les amputations multiples que lui ont fait subir ses médecins. Son organisme est atteint. Certains cordiaux peuvent, pour un

moment, lui donner l'apparence de la santé. Elle n'en est pas moins condamnée.

Observez ce qui se passe en Allemagne. L'une après l'autre, les Facultés de théologie s'éloignent de la vieille orthodoxie et du vieux rationalisme, et entrent, avec des nuances diverses, dans le mouvement théologique moderne, auquel Ritschl a attaché son nom, et dont les doctrines, sans se confondre avec les nôtres, s'en rapprochent cependant sur des points capitaux. C'est en vain que les chefs des vieux partis font des efforts désespérés pour recruter un personnel enseignant. Ils ne trouvent plus de maîtres pour les représenter. Les autorités ecclésiastiques, pour défendre les vieilles théories, en sont réduites à s'adresser aux bons offices du pouvoir séculier. Pauvre expédient, qui n'a jamais empêché l'infiltration des idées nouvelles. On n'arrête pas le courant d'un fleuve.

La puissance persuasive des principes fondamentaux de la nouvelle École évangélique est trop grande pour ne pas l'emporter dans l'esprit des nouvelles générations. Plus d'un professeur arrivé à la Faculté avec les idées traditionnelles, les a peu à peu abandonnées sous l'action d'études plus approfondies. Cela devrait donner à réfléchir aux hommes d'Église que leurs travaux pratiques empêchent de se consacrer aux études historiques et critiques. Ils devraient se dire que ces nombreux théologiens dont la conscience religieuse et scientifique a été subjuguée par les idées nouvelles et dont quelques-uns ont souffert et souffrent encore pour leurs convictions, ne sont ni des impies, ni des incrédules, mais des hommes de foi et de prière, des disciples du Christ, qui cherchent à remplir consciencieusement leur ministère au service de leur Maître.

Qu'ils ne se laissent pas éblouir par leurs œuvres philanthropiques et ecclésiastiques, qui peuvent fleurir au milieu des erreurs doctrinales. On n'a qu'à regarder l'Église catholique pour s'en convaincre. Nous pourrions même trouver dans ce fait un argument en faveur de nos principes. Mais ce n'est pas des œuvres de charité ou de propagande qu'il s'agit ici, c'est de la théologie et de l'effondrement des vieux systèmes tant orthodoxes que rationalistes.

Les derniers et rares champions de ces deux causes perdues ressemblent à l'arrière-garde d'une armée en déroute, qui tire, en fuyant, les derniers coups de feu. Le gros de l'armée s'est réfugié derrière les remparts d'une citadelle, dont les défenseurs ont abandonné, un à un, les ouvrages extérieurs, et dont les murs sont battus en brèche et prêts pour l'assaut. On entend déjà les fanfares de l'armée victorieuse. Son avant-garde est sous les murs. Bientôt la citadelle sera réduite.

« Mais vous nous faites là, dira quelqu'un, un compte rendu absolument dithyrambique. » Oui, c'est bien cela ; et ce l'est à bon escient. Ceux qui me connaissent savent que ma tournure d'esprit est loin de me porter au dithyrambe. Mais pour les choses exceptionnelles, il faut un ton exceptionnel.

C'est un sentiment bien doux pour un théologien quand, à la fin de sa carrière, il voit ses idées, qu'il avait d'abord timidement émises et qui avaient rencontré à l'origine une opposition véhémente, se frayer peu à peu une voie dans l'intelligence et dans le cœur de l'élite de la jeunesse théologique. Mon cher Sabatier, nous pouvons mourir en paix ; notre travail n'a pas été inutile ; la semence que nous avons jetée germe et prospère. Nous voyons l'aurore d'un nouveau jour.

Bénissons Dieu et soyons dans l'allégresse : l'œuvre d'édification religieuse et théologique à laquelle nous avons consacré notre vie, est une œuvre vivante et vivifiante. Elle a la vérité pour fondement et l'esprit de Dieu pour défenseur. L'avenir lui appartient.

(*Revue chrétienne*, 1897, n° 2.)

N° 13

L'ORTHODOXIE MITIGÉE

Un collaborateur de l'*Église libre*, qui signe *Un vieil évangélique*, m'a pris à partie au sujet de mon compte rendu, dans la *Revue chrétienne*, du livre de M. le doyen Auguste Sabatier. Je vous demande la permission de relever quelques assertions de sa critique.

Tout d'abord, je lui sais gré de ne pas nous avoir traités, mon collègue et moi, « d'incrédules et de renégats ». Cela prouve son intention d'être juste et fraternel. Il n'en est pas moins dans l'erreur, quand il affirme que, tout en conservant les termes de « miracle, inspiration, rédemption, conversion, etc. », nous rejetons « ce qui fait l'essence, la raison d'être des vieilles doctrines chrétiennes : miracle, inspiration, rédemption, conversion, etc. ». C'est précisément l'inverse qui est vrai. Nous abandonnons certaines formules traditionnelles, que nous croyons erronées, mais nous en retenons la substance religieuse, « l'essence, la raison d'être ».

Dégager le fond révélé, divin, éternel, de la forme humaine, contingente, périssable, voilà un des principes caractéristiques de notre théologie. On peut ne pas partager nos vues sur le « miracle, l'inspiration, la rédemption », mais, en disant que nous « rejetons la

conversion », on commet à notre égard une souveraine injustice, car personne plus que nous n'accentue la repentance, la conversion, la foi, la consécration de l'âme à Dieu. On n'a qu'à jeter un coup d'œil dans nos écrits pour s'en convaincre. La crainte de Dieu devrait empêcher un chrétien de lancer contre ses frères des accusations aussi peu justifiées.

Le « vieil évangélique » prétend être « orthodoxe » tout en abandonnant « l'orthodoxie des théopneustes stricts, de ces théologiens qui, par leurs définitions méticuleuses de la Trinité, des deux natures de Jésus-Christ, etc., se sont en quelque sorte efforcés d'être plus strictement bibliques que la Bible ». Qu'il me permette de lui dire qu'il ne nous est pas loisible de modifier à notre gré le sens des termes consacrés par l'histoire, celui d'*orthodoxie* par exemple. Quiconque abandonne les décisions des conciles œcuméniques sur la Trinité et la personne du Christ, décisions officiellement ratifiées par les Confessions de foi de la Réforme, n'est plus en droit de se dire « orthodoxe ». Il peut être dans la vérité biblique, — et nous croyons l'être, — mais *orthodoxe*, il ne l'est pas.

Mon critique prétend appartenir à une « école orthodoxe beaucoup plus vieille que celle des théopneustes à outrance, à la vieille orthodoxie des Apôtres ». Je regrette d'être obligé de lui enlever cette illusion. Les Apôtres étaient des « théopneustes stricts », des « théopneustes à outrance ». Ils croyaient à l'inspiration *littérale* des livres de l'Ancien Testament. C'est là un fait historiquement établi. Sur ce point, mon contradicteur a donc abandonné « la vieille orthodoxie des Apôtres ».

Il ne me serait pas difficile sans doute de trouver son

« orthodoxie apostolique » en défaut encore sur d'autres points. Mais je n'insiste pas. Il s'éloigne de la vieille orthodoxie quand celle-ci lui déplaît, comme la plupart de ses confrères. Seulement, comme eux aussi, il le fait au juger, sans norme ni principe, et il met l'étiquette d'*orthodoxie* sur ce qui lui reste, voulant imposer aux autres l'obligation de s'arrêter à la limite qu'il lui plaît de tracer. C'est de l'arbitraire pur et un genre de despotisme ecclésiastique que tout le monde n'est pas disposé à subir. Voilà pourquoi tant d'esprits religieux, qui ne peuvent plus retenir la vieille orthodoxie et ne veulent pas du rationalisme, sont heureux de trouver dans notre École évangélique moderne un principe à la fois religieux et scientifique qui leur permet de s'orienter dans la crise actuelle et de trouver, avec la paix de l'âme, une satisfaction réelle aux besoins de leur pensée.

(*Église libre*, 1897, nº 11.)

REMARQUES COMPLÉMENTAIRES

Je craindrais d'abuser de l'hospitalité de ce journal, en prolongeant la discussion sur la légitimité de l'orthodoxie mitigée. Je ne voudrais faire qu'une brève réponse à M. le pasteur Théodore Naville sur trois points de son intéressant et bienveillant article (1).

Tout d'abord, je dois maintenir, comme un fait historique, que les Apôtres croyaient à l'inspiration *littérale*

(1) Voir l'*Église libre*, nᵒˢ du 26 mars et du 2 avril 1897.

des Écritures. C'était la doctrine de toutes les synagogues de ce temps, en Palestine et dans la *diaspora*. Si les auteurs du Nouveau Testament ne font pas toujours d'une manière très exacte leurs citations de l'Ancien Testament, c'est qu'écrivant en grec, ils ne pouvaient citer de l'hébreu, et que tantôt ils traduisaient eux-mêmes, parfois très librement, tantôt ils citaient de mémoire la traduction des Septante, dont ils n'avaient pas toujours des manuscrits sous la main. J'ai connu un digne et pieux pasteur, théopneuste convaincu, dont les citations bibliques n'étaient fréquemment qu'approximatives. Cela ne l'empêchait pas de croire fermement à l'inspiration divine de chaque mot de l'Écriture.

En second lieu, je ne saurais admettre la modification arbitraire du sens traditionnel et historiquement consacré du mot *orthodoxie*. Certes, ce mot, d'après ses racines grecques, signifie *la doctrine correcte*. Ainsi compris, chaque chrétien qui croit avoir la vraie doctrine évangélique a le droit de se l'appliquer. On a également essayé d'appliquer le mot *catholique*, d'après ses racines, aux chrétiens protestants. Mais une fois que le sens d'un mot a reçu sa consécration historique et est entré avec ce sens dans le langage usuel, il faut se résigner à ne l'employer que dans le sens courant. Dire que les Pères de Nicée et de Chalcédoine étaient des « hétérodoxes », c'est jouer sur les mots. Nos Réformateurs ont reçu intégralement les décisions christologiques des premiers conciles œcuméniques. On n'est un protestant « orthodoxe » qu'à la condition de les recevoir intégralement comme eux.

Enfin, je dois protester énergiquement contre le reproche de vouloir accommoder l'Évangile au goût du jour. Ce n'est absolument pas ma pensée. Qu'on veuille

bien me le croire. Ce qui répugne au monde, c'est moins telle ou telle doctrine, que la conversion du cœur. Or, j'accentue cette conversion avec toute l'énergie dont je suis capable, et je ne ferais pas l'ombre d'une concession pour gagner un mondain. Il n'y a ni repentance, ni conversion au rabais. Mais d'autre part, je m'applique tout aussi sincèrement à bien saisir la vraie pensée, le véritable Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ. Et si, par mes études, mes méditations et mes prières, je suis arrivé à la certitude qu'une doctrine traditionnelle est contraire à l'enseignement du Christ, je l'abandonne résolument, dût-elle être consacrée par tous les Conciles et toutes les Confessions de foi. Il se peut que, grâce à l'élimination d'une erreur historique ou dogmatique, je gagne à l'Évangile une âme pour laquelle cette doctrine avait été jusque-là une pierre d'achoppement. Cela n'est pas accommoder l'Évangile au goût du jour, c'est faire un œuvre bénie au service de la vérité.

(*Église libre*, 1897, nº 16.)

N° 14

A PROPOS DU « FIDÉISME »

L'*Eglise libre*, dans son numéro du 6 août, reproduit sans réserves et en l'approuvant, me semble-t-il, un entrefilet du *Réveil d'Israël* concernant le « *fidéisme* ». Comme l'auteur de cet article vise mon enseignement et celui de tel de mes collègues, et qu'il nous prête une théorie que nous sommes loin de professer, je demande la permission de relever son assertion pour la rectifier.

L'auteur rappelle une parole de saint Paul, qui dit en parlant d'Hyménée et Philète : « Ils se sont écartés de la vérité, en disant que la résurrection des morts est déjà arrivée, et ils renversent la foi de quelques-uns » (II Timoth. 2, 18). Cette parole, d'après le *Réveil d'Israël*, serait en opposition avec la thèse du *fidéisme*. Nous jugerions les erreurs doctrinales autrement que l'apôtre. Loin de blâmer Hyménée et Philète, la nouvelle École dirait : « Oh ! cela n'y fait rien, ils croient tous quelque chose, n'importe la nature de leurs croyances. »

Nous enseignerions donc que ce qu'on croit importe peu, pourvu qu'on croie quelque chose. Or, nous n'avons jamais rien dit de pareil. Un tel enseignement serait absolument contraire à nos principes. L'auteur

de l'article s'est évidemment mépris sur notre pensée. Il m'importe d'autant plus de signaler ce malentendu, qu'il a aussi été reproduit ailleurs. Peut-être n'ai-je pas été jusqu'ici assez clair dans l'exposé de mes idées. Raison de plus pour écarter les fausses interprétations.

Fidèles à l'Évangile du Christ tel que nous le comprenons, nous enseignons « le salut par la *foi*, indépendamment des *croyances* ». Voilà notre thèse. Cette formule, dans notre pensée, exprime une idée claire et précise.

Remarquons tout d'abord qu'il s'agit des conditions personnelles du « *salut* », c'est-à-dire de l'état d'âme dans lequel doit se trouver l'homme qui veut obtenir de Dieu le pardon des péchés et échapper à la condamnation. Cet état, d'après notre conception, c'est la repentance et le don du cœur à Dieu, en d'autres termes : la *foi*, au sens religieux de ce mot.

L'objet de la foi religieuse est Dieu. Les formes sous lesquelles se manifeste cette foi peuvent varier selon les temps, les lieux, les individus. Mais si la foi est réelle, elle se ramène toujours, en dernière analyse, à la foi en Dieu. On se méprend totalement sur notre pensée, quand on nous reproche d'enseigner une foi « sans objet », une foi qui consisterait uniquement à « croire quelque chose ». La foi, — la foi religieuse et salutaire, — dans notre doctrine, est la consécration de l'âme à Dieu. Et nous croyons et professons que lorsqu'un homme a cette foi, il est *sauvé*.

Il est sauvé, dût-il avoir dans sa tête toutes sortes d'idées erronées. Ces erreurs ne sont pas, selon nous, un motif de condamnation. Dieu ne damne pas un homme qui lui a donné son cœur, quand même cet homme aurait sur la nature de Dieu et les choses de la

religion des croyances incorrectes, des erreurs dogmatiques sévèrement jugées par les théologiens. Il est sauvé *malgré ses erreurs*. C'est là notre doctrine du « salut par la *foi*, indépendamment des *croyances* », la doctrine « *fidéiste* ».

Le *Réveil d'Israël* nous oppose le jugement de Paul sur Hyménée et Philète. Retenons cet exemple. Il se pourrait qu'il y eût dans l'une de nos paroisses un homme confondant, comme Hyménée et Philète, la résurrection avec la conversion. Si cet homme vit dans la repentance et la foi, s'il a vraiment consacré son cœur à Dieu, pourrons-nous admettre que Dieu le condamnera à cause de son erreur doctrinale? Je suis assuré que les honorables rédacteurs des deux journaux mentionnés ne l'admettent pas plus que moi. Ils sont quelque peu *fidéistes*, eux aussi.

Si Jésus-Christ n'a pas enseigné *théoriquement* cette doctrine, il l'a *pratiquée* dans la plus large mesure à l'égard des Samaritains et des païens. La Cananéenne dont il a guéri la fille, était une païenne ; il n'en a pas moins fait le plus grand éloge de sa foi. C'était du *fidéisme*. Nous sommes donc bien convaincus d'être fidèles à l'esprit du Christ en enseignant « le salut par la foi, indépendamment des croyances ».

Est-ce à dire que nous considérions les doctrines, les croyances comme inutiles ou de peu d'importance? Loin de là! Elles exercent l'influence la plus puissante sur l'esprit, le sentiment, la volonté ; elles sont un *moyen pédagogique* de premier ordre. Et à ce point de vue elles sont d'une importance capitale dans le domaine religieux. C'est à ce point de vue que Paul juge l'erreur d'Hyménée et de Philète. La vérité agit dans le sens du bien ; l'erreur dans le sens du mal. On ne sau-

rait attacher trop d'importance à la pureté de l'enseignement évangélique. C'est précisément pour cette raison que nous faisons une campagne si résolue pour ce que nous croyons être le pur Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ.

Nous serions les hommes les plus inconséquents du monde si, nous figurant que les doctrines importent peu, nous nous donnions tant de peine à propager celles que nous croyons vraies et à combattre celles que nous tenons pour erronées. Nous serions, de plus, bien sots de nous exposer par notre enseignement à des attaques souvent très pénibles de la part de gens que nous aimons et honorons, et dont, à notre grand dommage, nous nous exposons à perdre la précieuse amitié. Ces souffrances, on ne les accepte que si l'on y est forcé par la conscience.

Qu'on cesse donc de nous accuser d'attacher peu d'importance à l'enseignement doctrinal; et que, pour ne pas se méprendre sur nos vues, l'on veuille bien mettre quelque soin à distinguer les *conditions subjectives du salut* et les *moyens pédagogiques objectifs* servant à produire la foi salutaire. Cette distinction est indispensable pour porter quelque clarté dans les discussions théologiques qui agitent aujourd'hui le monde protestant.

(*Église libre*, 1897, nº 34.)

N° 15

NOUVEL ENTRETIEN

SUR LE FIDÉISME

Monsieur le Directeur,

Dans la « *Réponse* » dont vous avez fait suivre mon article intitulé : « *A propos du fidéisme* » (n° du 20 avril), vous dites que je prétends que les doctrines « n'ont rien à faire avec la repentance, la foi, la conversion, et qu'elles n'affectent pas les dispositions intimes qui nous rapprochent ou nous éloignent du salut ». Or, je n'ai jamais rien dit de pareil. C'est juste le contraire de ma pensée. Je dis explicitement dans mon article que les doctrines « exercent l'influence la plus puissante sur l'esprit, le sentiment, la volonté » ; qu'elles sont « d'une importance capitale dans le domaine religieux » ; que « la vérité agit dans le sens du bien et l'erreur dans le sens du mal » ; qu'on ne saurait « attacher trop d'importance à la pureté de l'enseignement évangélique » ; que l'enseignement doctrinal « sert à produire la foi salutaire ».

Je croyais m'être exprimé clairement. Mais je vois, par votre « *Réponse* », que je n'ai pas encore réussi à être suffisamment explicite. Je crois donc devoir, tout

en ayant pleine conscience de me répéter, mais en me servant de vos paroles, ajouter aux déclarations ci-dessus la suivante : « Je crois que les doctrines exercent la plus grande influence sur la repentance, la foi, la conversion, et qu'elles affectent profondément les dispositions intimes qui nous rapprochent ou nous éloignent du salut. »

J'espère que cette déclaration servira à écarter une fausse interprétation qu'il m'importe grandement de ne pas laisser s'accréditer, et à préciser la distinction que je fais entre les *conditions objectives* (pédagogiques) et les *conditions subjectives* (personnelles) du salut.

La doctrine sert à produire la foi, mais elle ne la produit pas *nécessairement, fatalement*. Pour que la foi se produise, — j'entends la foi salutaire : la repentance et le don du cœur à Dieu, — il faut qu'un autre facteur entre en jeu, un mouvement interne, personnel, une détermination du *moi*. Selon qu'un homme se décide pour ou contre Dieu, il est croyant ou incrédule, sauvé ou perdu. S'il se donne à Dieu, il est sauvé, malgré les idées erronées qu'il peut encore avoir (et c'est très heureux pour vous, Monsieur le Directeur, et pour moi), et s'il ne se donne pas à Dieu, il est condamné, quelque orthodoxe qu'il ait été.

Voilà la doctrine du *fidéisme*. Je suis plus que jamais convaincu qu'elle est conforme à l'enseignement de notre Seigneur Jésus-Christ.

Veuillez agréer, etc.

(*Église libre*, 1897, nº 36.)

N° 16

CROYANCE ET FOI

Le *Christianisme* a publié, dans son numéro du 3 septembre, un article de M. le pasteur Horace Monod, qui, avec une certaine insistance, me reproche d'enseigner « que la foi est indépendante de la croyance » Je ne sais où l'honorable pasteur de Lyon a puisé ce renseignement. Il lui serait sans doute difficile de fournir un texte à l'appui de son assertion. Car jamais je n'ai ni dit ni écrit rien de pareil, au moins dans le sens où l'entend mon contradicteur.

Il y a là un malentendu que je tiens à dissiper. Ce que j'ai dit et répété et ce que je crois conforme à l'enseignement de Jésus-Christ, c'est que « nous sommes *sauvés* par la foi, indépendamment des croyances ». Il s'agit ici des *conditions subjectives du salut,* c'est-à-dire de l'état d'âme dans lequel doit se trouver l'homme qui veut obtenir de Dieu la rémission des péchés et la félicité éternelle. Cet état d'âme, c'est la repentance et le don du cœur à Dieu, autrement dit la *foi,* au sens religieux de ce mot. Voilà la seule et unique condition *subjective* du salut.

Quand j'ajoute « indépendamment des croyances », je veux dire que Dieu ne nous juge pas selon nos

croyances ; qu'il ne fait pas dépendre son pardon de nos idées plus ou moins justes sur les choses de la religion ; qu'il ne regarde pas à notre théologie orthodoxe ou hétérodoxe ; qu'il n'exige pas notre adhésion à telle ou telle doctrine, notre croyance à tels ou tels faits ; mais que, pour nous recevoir en grâce, il ne nous demande qu'une chose : notre cœur. « Mon fils, donne-moi ton cœur ! » Voilà l'appel qui traverse toute l'Écriture sainte de la première à la dernière page.

On se tromperait grandement si l'on voulait voir dans cette thèse du « salut par la foi, indépendamment des croyances », un jugement sur l'*origine* de la foi, sur les divers facteurs qui lui donnent naissance dans le cœur de l'homme. Ici, au point de vue *pédagogique*, la croyance joue un rôle capital. La croyance engendre la foi, et il n'y a point de foi sans croyance. Celui qui dirait que « la foi est indépendante de la croyance » — assertion que m'attribue M. Monod — prouverait simplement qu'il manque de sens psychologique et qu'il est incapable d'analyser les faits de la conscience religieuse. La croyance et la foi sont dans la relation de la cause et de l'effet. La foi naît de l'impression que la croyance produit sur le cœur. Les deux sont donc inséparables.

Cependant, ne les confondons pas. La croyance la plus correcte ne produit pas *nécessairement* la foi. Celle-ci dépend aussi de certaines dispositions intérieures. Quand ces dispositions font défaut, la croyance reste stérile. « Les démons, dit saint Jacques, croient aussi, et ils tremblent. » Il y a donc lieu de distinguer la foi et la croyance. La bonne semence, jetée dans le cœur, ne lève pas toujours, pas plus que l'ivraie.

Les Pharisiens, ennemis de Jésus, croyaient à l'ins-

piration divine des Saintes-Écritures, aux prophéties messianiques, aux miracles, aux exorcismes des démoniaques ; leur orthodoxie était immaculée. Le Seigneur n'en a pas moins prononcé leur condamnation, à cause de leur *incrédulité*. La femme cananéenne, le centurion de Capernaüm, les Samaritains qui vinrent à Jésus, avaient des croyances peu correctes ; cependant, le Seigneur a exalté leur *foi*. Il a *pratiqué* la doctrine du salut par la foi, indépendamment des croyances.

Cette doctrine, certes, n'est pas d'accord avec la vieille orthodoxie catholique et protestante, qui déclare solennellement que celui qui ne croit pas fermement tous les dogmes proclamés par le Symbole dit d'Athanase (*Symbolum Quicunque*), est irrévocablement et éternellement damné (*absque dubio in æternum peribit*). L'orthodoxie mitigée moderne atténue cette déclaration, mais elle en retient l'esprit et elle l'applique avec l'arbitraire et l'inconséquence qui lui est propre. Pour moi, je la rejette résolument. Et, en le faisant, j'ai l'intime conviction d'être fidèle à l'esprit et à la pratique constante du Christ.

Mais, avec Jésus-Christ aussi, je crois que c'est la vérité révélée, la parole de Dieu qui convertit et régénère les cœurs et les amène à la vraie foi salutaire. Elle est la bonne semence qui, jetée dans une bonne terre, porte de bons fruits.

Qu'il soit donc bien entendu que, d'après mon enseignement, la croyance — j'entends la croyance à la vérité évangélique — produit la foi dans les cœurs bien disposés, et que, sous ce rapport, la foi est inséparable de la croyance ; mais qu'il ne faut pas identifier la croyance et la foi ; et que l'homme, qui a donné son cœur à Dieu, peut avoir la certitude de son salut,

même s'il a encore dans la tête une masse d'idées erronées.

Je tiens beaucoup à ce que l'on ne continue pas à me prêter des doctrines que je n'ai jamais professées. Je viens de publier, sur ce même sujet, deux articles dans l'*Église Libre* (nos 34 et 36), et je prends la liberté d'y renvoyer les lecteurs qui aimeraient avoir quelques explications complémentaires sur cette importante question.

(*Christianisme au XIXe siècle*, 1897, no 39.)

N° 17

UNE FORMULE AMBIGUË

Prêter à l'adversaire une idée absurde et en prouver ensuite l'absurdité, c'est un des procédés familiers à certains avocats et polémistes, et il est rare qu'ils manquent absolument leur effet.

C'est pourquoi j'aimerais mettre hors de cours une « formule » qu'on m'a libéralement prêtée et qu'on s'obstine à m'attribuer, quoique je ne l'aie jamais employée, qu'elle ne se trouve dans aucun de mes écrits et que j'en récuse formellement la paternité. C'est la formule : « *La foi est indépendante des croyances.* »

M. le pasteur Horace Monod me l'a attribuée dans un article du *Christianisme* (n° 36). M. le professeur Doumergue la cite entre guillemets, en l'appelant la « fameuse formule » (*Christianisme*, n° 38). Dans sa réponse à ma protestation, M. Monod l'appelle « la formule abrégée du *fidéisme*, telle qu'elle est devenue courante » (*Christianisme*, n° 39).

Eh bien, cette formule, je la repousse absolument et je n'autorise personne à me l'imputer ou à la présenter comme la formule authentique, la « fameuse formule » ou « la formule abrégée » du *fidéisme*. Je prie mes

honorables collègues, Messieurs les théologiens, de bien vouloir prendre note de cette déclaration.

Je repousse la formule parce que, présentée comme elle l'a été, elle exprime tout simplement une absurdité.

Ce sont nos idées, nos convictions, nos croyances qui agissent sur notre cœur, notre esprit, notre conscience, et qui, sous l'influence de nos dispositions personnelles, produisent la foi ou l'incrédulité. Ni la foi, ni l'incrédulité ne sont donc indépendantes de nos croyances. Et la formule : « *La foi est indépendante des croyances* », entendue dans ce sens, exprime une erreur psychologique qui tombe sous les sens du plus médiocre penseur. Il est facile, avec cette formule, de prouver l'absurdité du *fidéisme*. Aussi, les polémistes s'en servent-ils avec une préférence marquée. C'est pour moi une raison de plus pour leur interdire de me l'attribuer. Je les défie aussi de la trouver dans les écrits de mon collègue et ami, M. le doyen Sabatier.

Ma formule est précise et elle n'a jamais varié. Elle vise, non le lien interne, psychologique, entre la croyance et la foi, mais le rapport religieux entre les *conditions subjectives du salut* (la repentance et le don du cœur à Dieu) et les diverses croyances que peut avoir un individu. J'enseigne — et je suis intimement convaincu que cette doctrine est conforme à l'enseignement de notre Seigneur Jésus-Christ — que « *nous sommes sauvés par la* FOI, *indépendamment des croyances* ». Voilà ma formule, la formule authentique du *fidéisme*. C'est la seule que j'autorise mes contradicteurs à m'attribuer.

Celle-ci n'exprime pas une absurdité. Loin de là ! De même que la formule paulinienne, « *nous sommes*

sauvés par la FOI, *sans les œuvres de la loi* », écarte l'erreur judéo-chrétienne du salut par la foi et les œuvres légales ; de même que la formule luthérienne, « *nous sommes sauvés par la* FOI, *et non par les bonnes œuvres* », écarte l'erreur catholique du salut par la foi et les œuvres de charité, de même la formule fidéiste, « *nous sommes sauvés par la* FOI, *indépendamment des croyances* », écarte l'erreur de la vieille orthodoxie catholique et protestante, qui enseigne le salut par la foi *et* par les croyances orthodoxes, et la damnation éternelle de ceux qui repoussent la doctrine officielle de l'Église, comme le dit explicitement le Symbole *Quicunque* : « *Quam [fidem] nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit.* »

Cette doctrine de la vieille orthodoxie, je la rejette résolument, non seulement sous sa forme brutale, mais aussi sous les formes plus ou moins atténuées, plus ou moins implicites ou explicites qu'elles a revêtues dans les innombrables nuances de l'orthodoxie mitigée.

L'homme qui se repent de ses péchés et qui donne son cœur à Dieu est un *croyant,* quelles que soient ses erreurs doctrinales. Ses croyances erronées ne sont pas pour lui une cause de condamnation. Il est *sauvé par la foi, indépendamment de ses croyances.* Jésus a *pratiqué* cette doctrine, quand il a reçu dans son royaume des païens et des Samaritains qui, malgré leurs grossières erreurs doctrinales, lui donnaient leur cœur. Il a pratiqué le *fidéisme.*

Et il a prononcé la condamnation des pharisiens orthodoxes qui, malgré leurs croyances correctes dont Jésus n'hésitait pas à proclamer la vérité, lui étaient hostiles et qu'il traita d'*incrédules.* « Les démons aussi

croient, dit saint Jacques, mais ils tremblent. » Ils ont la vraie *croyance*, mais ils n'ont pas la *foi*. Il est donc bien manifeste qu'il y a lieu de *distinguer* la foi et la croyance.

C'est la foi *seule* — la repentance et le don du cœur à Dieu — qui nous sauve, et non telle ou telle *œuvre*, non telle ou telle *croyance*. Voilà le vieil Évangile, l'Évangile du Christ et de ses Apôtres.

Mais cette foi qui nous sauve, d'où vient-elle? que produit-elle?

Elle naît sous l'influence de la parole de Dieu, des doctrines évangéliques, des convictions religieuses, des croyances vraies, unies à l'action interne du Saint-Esprit. La connaissance de la vérité est une condition *objective* du salut. Elle est un *moyen pédagogique* de premier ordre pour amener les hommes à la repentance et à la foi. C'est pourquoi nous attachons une si grande importance à la pureté de la prédication de l'Évangile du Christ et que nous combattons si résolument les erreurs doctrinales.

Née sous l'influence de la vérité évangélique, la foi, à son tour, est active. Elle produit des bonnes œuvres. Les œuvres de la charité sont un fruit béni de la foi religieuse. C'est pourquoi nous déclarons, avec saint Jacques, qu'une foi sans œuvres est morte. Elle n'existe pas. Elle n'est pas la vraie foi, la foi salutaire.

Mais nous n'attribuons pas plus le salut à ces œuvres, quelque bonnes qu'elles soient, que nous ne l'attribuons aux croyances, quelle que soit leur correction. Nous sommes sauvés par la foi seule : *sola fide*.

Les catholiques ont bien de la peine à saisir cette doctrine du salut par la foi, *indépendamment des œuvres*. Leurs apologistes, très convaincus, la combat-

tent avec des arguments d'une rare subtilité dialectique. Les protestants de la vieille école n'ont pas moins de peine à saisir la doctrine du salut par la foi, *indépendamment des croyances;* et leur polémique n'est pas moins subtile. Elle n'en est pas plus fondée. Et nous avons l'assurance que, de même que le *sola fide* a triomphé dans l'Eglise primitive et aux temps de la Réforme, de même il triomphera, de nos jours, des attaques dont il est encore l'objet au sein du protestantisme.

Seulement il importe, dans l'intérêt de la vérité, qu'on s'en tienne aux formules claires et précises, et qu'on écarte toute formule ambiguë, prêtant à l'équivoque. Je me suis déjà expliqué à ce sujet dans l'*Église libre* (nos 34 et 36), et dans le *Christianisme au XIXe siècle* (no 39). J'ai tenu à le faire également dans la *Vie Nouvelle*, pour empêcher la diffusion d'un fâcheux malentendu.

(*Vie Nouvelle*, 1897, no 41.)

N° 18

SOLA FIDE

De tous les articles qui ont paru jusqu'ici contre le *fidéisme*, celui que vient de publier M. le pasteur C. Soulier, dans le numéro 46 de ce journal, est, sans contredit le plus fortement pensé et, dans sa forme précise et modérée, le plus habilement écrit. Il faut une certaine habitude des discussions théologiques pour découvrir le défaut de cette argumentation si serrée. M. Soulier manie admirablement l'arme de la dialectique, et l'on sent qu'il s'applique à aller au fond des choses.

En un sens, je ne puis que me rallier à son argumentation. Voici son syllogisme : « Nous sommes sauvés par la foi seule ; or, la foi n'est pas indépendante des croyances ; donc, *le salut n'est pas indépendant des croyances* ». Rien de plus logique. C'est l'évidence même. Aussi, je prie M. Soulier de croire que ce raisonnement n'est pas nouveau pour moi et que, si je m'y rallie, tout en maintenant ma doctrine du « *salut par la foi, indépendamment des croyances* », je dois avoir des raisons pour le faire, sans me rendre coupable d'une inconséquence flagrante.

Il faut se méfier des syllogismes. Ils ne sont valables que si l'on ne change pas, en passant d'une proposition à l'autre, le sens des termes. Si donc nous maintenons, dans les propositions ci-dessus, le sens du mot « *indépendant* », voici ce que dit le syllogisme : « La croyance produit la foi et la foi donne le salut; donc, il y a entre la croyance, la foi et le salut une relation de cause à effet ». Cela, je l'admets parfaitement. Et si l'on veut dire que, *dans ce sens*, le salut dépend de la croyance, je n'y fais pas d'objection.

Mais là n'est pas la question. La vieille orthodoxie a enseigné autre chose. Elle a attribué une vertu salutaire à la croyance elle-même et elle a solennellement déclaré que celui qui n'a pas la croyance officielle, orthodoxe, telle que l'Église l'a formulée, est éternellement damné (*absque dubio in æternum peribit*). C'est contre cette doctrine, dont les racines sont dans le gnosticisme, et non dans l'Évangile du Christ, que je me suis élevé.

Cette doctrine catholique, reçue dans nos Confessions de foi protestantes, se trouve encore aujourd'hui, plus ou moins atténuée, dans l'enseignement orthodoxe et dans l'esprit des fidèles. Il n'est pas rare d'entendre ceux-ci nous demander si celui qui nie tel ou tel dogme traditionnel peut être sauvé. C'est que, contrairement à l'esprit de l'Évangile, on attribue une vertu justifiante, non seulement à la foi religieuse, mais aussi à la croyance correcte.

On ne répète plus, il est vrai, la vieille thèse de la condamnation des hétérodoxes dans sa forme brutale, mais on la retient d'une manière implicite. Lisez le dernier numéro de la *Chambre haute* (n° 11, page 175), et vous apprendrez que les savants qui enseignent, en

contradiction avec la « chronologie biblique », que l'humanité a plus de « 7000 ans d'existence », sont des « *incrédules* ». Je pense que cette qualification doit être prise au sérieux. Or, l'incrédulité étant, d'après l'Écriture, une cause de condamnation, ces savants seraient donc rejetés de Dieu à cause de leurs croyances chronologiques erronées ; et, d'autre part, la croyance à la chronologie biblique aurait une vertu salutaire.

Voilà un exemple de la vieille doctrine du salut par la foi *et* les croyances, telle qu'elle a cours dans certains milieux protestants. Il est vrai qu'elle ne paraît pas partout avec les mêmes angles. Elle est très diluée dans l'enseignement d'un grand nombre de pasteurs. Mais elle est un levain qui pénètre toute la pâte. Pour moi, je la rejette *absolument*. C'est là ce que signifie la doctrine *fidéiste* du salut par la foi, indépendamment des croyances. Et nous voilà bien loin du syllogisme de M. Soulier.

En y regardant de près, on remarque que la formule « *le salut est indépendant des croyances* », dont se sert M. Soulier, diffère de la formule authentique du fidéisme : « *Nous sommes sauvés par la foi, indépendamment de nos croyances* ». J'ai eu bien soin, dans l'article que combat mon honoré contradicteur (*Vie nouvelle,* n° 41 ; *Revue chrétienne,* 1er novembre), de dire et de répéter que je n'admettais pas qu'on me prêtât une autre formule que cette dernière, qui est claire et précise, tandis que d'autres formules peuvent prêter à malentendu. Je le disais à propos de la formule : « *La foi est indépendante de la croyance* ». Je dois maintenant faire la même observation au sujet de la formule : « *Le salut est indépendant des croyances* ».

Selon le sens qu'on donne au mot « *indépendant* », la

thèse, que le salut n'est pas indépendant des croyances, est juste ou fausse. Elle est juste quand on veut dire que les croyances, la foi et le salut se trouvent ensemble dans le rapport de la cause et de l'effet. En ce sens, le salut n'est pas indépendant des croyances. Mais la thèse exprime une erreur, si elle dit que Dieu nous demande telle ou telle croyance pour nous sauver ; que les croyances vraies ont une vertu justifiante qui nous rend agréables aux yeux de Dieu, et que les erreurs doctrinales sont un motif de condamnation.

Or, cette seconde interprétation est celle de la vieille orthodoxie catholique et protestante. C'est elle que je combats. Et elle n'est nullement réfutée par le syllogisme de M. Soulier.

Ce que je soutiens, c'est que nos croyances, quelles qu'elles soient — *vraies ou fausses* — n'entrent nullement en ligne de compte dans le jugement que Dieu porte sur nous. Nos croyances orthodoxes ne nous valent pas plus sa faveur que nos hérésies ne nous attirent sa défaveur. Dieu ne regarde pas à nos croyances, mais à notre cœur. Celui qui lui donne son cœur, c'est-à-dire celui qui a la vraie foi, lui est agréable, quelles que soient ses erreurs doctrinales, et celui qui ne lui donne pas son cœur, c'est-à-dire qui est incrédule, sera condamné quelque orthodoxe qu'il ait été. Nous sommes sauvés par la foi *seule* — *sola fide* — indépendamment de nos croyances.

J'ai adhéré au syllogisme de M. Soulier. Voudra-t-il aussi adhérer à ma thèse? Je ne renonce pas à l'espérer, car il est trop bon théologien pour ne pas reconnaître qu'elle est conforme à l'enseignement de notre Seigneur Jésus-Christ.

(*Église libre*, 1897, n° 48.)

N° 19

SIGNES DES TEMPS

La théologie évangélique moderne fait des progrès lents, mais continus. Elle se fraie sa voie, avec une grande sûreté, entre le rationalisme et l'orthodoxie traditionnelle. Elle est évangélique, parce qu'elle croit à la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Elle est moderne, parce qu'elle accepte loyalement et applique rigoureusement les principes et la méthode, non seulement des sciences physiques et naturelles, cela va sans dire, mais aussi des sciences historiques et critiques. Et elle laisse à la philosophie pure ses spéculations transcendantes, sans s'émouvoir des exercices vertigineux de la dialectique néo-criticiste.

De temps en temps on peut reconnaître à certains indices les étapes de cette théologie dans le monde protestant. Mentionnons deux faits significatifs et tout récents.

La Société des frères moraves avait passé jusqu'ici pour un des boulevards de la vieille orthodoxie. Or, depuis quelque temps, certaines rumeurs mettaient en suspicion la pureté de l'enseignement des professeurs de l'École de théologie où sont formés les pasteurs et

les missionnaires de la Société. On tint la chose secrète aussi longtemps que possible. Mais les dénonciations devinrent de plus en plus précises et une controverse de journaux et de brochures fit éclater publiquement ce que l'on a appelé le « scandale ».

C'était vrai. A la grande stupeur de la masse des fidèles réveillés subitement de leur confiante torpeur, on apprit que les professeurs les plus distingués et les plus influents de l'École faisaient de la critique biblique dans l'esprit de la théologie moderne et que les jeunes pasteurs qu'ils étaient chargés de former se laissaient gagner de plus en plus à leurs vues. Il y avait péril en la demeure. Que faire pour enrayer le mouvement ?

On songea naturellement à des mesures de discipline. C'est là toujours le grand remède des orthodoxies en détresse. Elles entreprennent d'arrêter le courant des fleuves au moyen de solides barrières. La question fut donc portée devant le Synode général.

C'était trop tard. Les idées nouvelles avaient déjà fait du chemin. Le Synode, après une longue discussion, vota un ordre du jour, où il déclara rester fidèle aux principes et doctrines de la Société et... maintenir sa confiance à ses professeurs de théologie. Voilà bien un signe des temps.

En voici un autre tout pareil. Les professeurs de la Faculté de théologie nationale de Lausanne ont été accusés, eux aussi, d'avoir abandonné la vieille orthodoxie et de s'être laissé gagner par la méthode et les doctrines de la critique historique. Leur enseignement ne laissant pas de faire une profonde impression sur les élèves, la Suisse romande est menacée d'être envahie par la théologie nouvelle.

Cette question a donné lieu à un débat intéressant,

à propos du rapport sur la Faculté, dans la dernière session du Synode national. Et, de même qu'au Synode des frères moraves, on a donné aux professeurs un vote de confiance.

Voici le texte de l'ordre du jour. « Le Synode, en donnant acte de son rapport à la Faculté de théologie, et sans se prononcer sur ses doctrines, lui exprime son entière gratitude ».

Les partisans des doctrines traditionnelles font remarquer que le Synode, en témoignant sa gratitude aux professeurs, n'entend nullement approuver leurs doctrines particulières, et que le vote de l'assemblée ne touche pas aux bases doctrinales de l'Eglise. Les frères moraves attachés à la tradition ont publié des réflexions pareilles. On se console comme on peut. En attendant la théologie évangélique moderne a su conserver ses positions et elle ne songe pas à désarmer.

Nous pourrions peut-être découvrir des signes analogues dans le courant d'idées qui s'est fait jour au Synode des Églises libres de France. Là aussi l'orthodoxie traditionnelle est entamée et se débat à coups de votes. Elle peut encore disposer d'une majorité. Mais un œil exercé voit de quel côté sont les victoires spirituelles.

Tous ces faits sont bien instructifs. Ils nous prouvent que l'avenir est à ceux qui savent revêtir la vieille foi évangélique d'une forme appropriée à l'esprit de notre temps.

(*Vie Nouvelle*, 1897, nº 48.)

N° 20

A PROPOS DU SYMBOLE

« QUICUNQUE »

Dans mon article intitulé *Sola fide*, publié par l'*Église libre* (n° 48), j'ai mentionné le fait que le Symbole *Quicunque*, dit « d'Athanase », — qui prononce la damnation éternelle de ceux qui ne croient pas au dogme de la Trinité tel qu'il se trouve formulé dans ce Symbole, — avait été reçu dans nos Confessions de foi protestantes. M. le pasteur D. Benoît me demande, dans le n° 49 de ce journal, de justifier mon assertion. « J'ai sous les yeux, dit-il, la vénérable Confession de foi des Eglises réformées de France, plus connue sous le nom de Confession de La Rochelle. Je serais très reconnaissant à l'honorable professeur de Paris de vouloir bien m'indiquer l'article où je trouverai la confirmation de son dire. »

Très volontiers. Je me demande seulement pourquoi l'honorable pasteur de Montauban se sert de l'intermédiaire d'un journal pour obtenir de moi un renseignement que je me serais empressé de lui donner directement par lettre.

C'est dans l'article V de la Confession de La Rochelle

qu'est visé le Symbole *Quicunque* en ces termes : « Nous avouons les trois Symboles, à savoir : des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, parce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu ». En latin : « *Quamobrem etiam tria illa Symbola, nempe Apostolicum, Nicaenum et Athanasianum, idcirco approbamus, quod sint illa verbo Dei scripto consentanea* ». La Confession réformée belge dit de même : « Nous recevons les trois Symboles, à savoir : des Apôtres, de Nicée et d'Athanase » (article IX).

Le Symbole *Quincunque* est visé par Zwingle dans la « *Fidei ratio* » (I), par Luther dans les « Articles de Smalcade » (I, 4), par la « Formule de Concorde » (II). Il se trouve dans le *Recueil officiel des Confessions de foi de l'Église luthérienne*, appelé le « Livre de Concorde ».

Dans les trente-neuf articles de l'Eglise anglicane, l'article VIII, intitulé « *Des trois Symboles* », commence par ces mots : « Les trois Symboles, à savoir : de Nicée, d'Athanase et le Symbole dit des Apôtres, doivent être absolument reçus et crus (*omnino recipienda sunt et credenda*) ». On lit ou chante ce Symbole aux jours de Noël, de l'Epiphanie, de Pâques, de l'Ascension, de la Trinité et de quelques Apôtres, au culte principal de l'Église anglicane, selon les prescriptions du *Common prayer book ;* et toute la communauté confesse, au sujet du dogme de la Trinité formulé par le Symbole : « *Which faith except every one do keep whole and undefiled, without doubt he shall perish everlastingly* ».

Je pense que ces citations suffisent pour convaincre M. le pasteur Benoît que c'est à bon escient que j'ai écrit que le Symbole *Quicunque* a été reçu dans nos Confessions de foi protestantes.

(*Église libre*, 1897, n° 50.)

N° 21

LA FOI ET LA SINCÉRITÉ

Mon honorable collègue de Montauban, M. le professeur Doumergue, présente, dans le muméro 49 de ce journal, quelques observations critiques sur la réponse que j'ai faite à M. le pasteur Soulier au sujet du *fidéisme (Eglise libre*, n° 47*)*. Je croyais m'être clairement exprimé. Il paraît que non, puisque mon savant contradicteur me prête des doctrines que je n'ai jamais professées et que je repousse non moins résolument que lui.

Tout d'abord, je le remercie de vouloir bien reconnaître que je n'épargne aucune peine pour expliquer mes vues. Je mérite cet hommage peut-être plus qu'il ne le pense ; car c'est pour moi un sentiment pénible de me voir forcé de revenir constamment à la charge, pour écarter des malentendus, rectifier des erreurs, combattre de fausses interprétations et redire toujours la même chose. Si je le fais néanmoins, c'est par devoir, parce que je ne me sens pas libre de garder le silence, en présence d'imputations erronées. J'ai, d'autre part, aussi la satisfaction de voir que mes efforts ne sont pas inutiles. Le *fidéisme* gagne manifestement du terrain.

Il me semble que M. Doumergue lui-même n'a pas laissé d'en profiter quelque peu et qu'il n'y est plus si opposé qu'autrefois. Dans son article mentionné, il trouve déjà que je combats des erreurs imaginaires. J'espère qu'il en arrivera à proclamer que le fidéisme est une vérité banale, aussi vieille que le monde. Je crois, en tout cas, fermement, que Jésus-Christ l'a déjà pratiqué.

Mais, pour atteindre ce but, il faudra encore écarter quelques pierres de la route. En voici une. M. Doumergue écrit : « Le fidéisme a tort de prendre le mot de foi dans le sens du mot de sincérité. Nous ne sommes pas sauvés par la sincérité seule, indépendamment des croyances. »

Jamais je n'ai rien dit de pareil. Je défie mon honorable contradicteur de citer une ligne où j'aurais exprimé une telle idée. Je croyais avoir répété à satiété que, pour moi, la foi — la foi religieuse — consistait dans « *la repentance et le don du cœur à Dieu* ». Je n'ai pas écrit un article tant soit peu étendu sur ce sujet, où je n'aie donné cette définition. Et voilà qu'on me fait dire que je prends « le mot de foi dans le sens du mot de sincérité », et que j'enseigne que nous sommes sauvés « par notre sincérité seule, indépendamment de nos croyances ». Puis on réfute triomphalement cette erreur.

Comment M. Doumergue a-t-il pu confondre la doctrine du salut par la repentance et le don du cœur à Dieu avec la doctrine du salut par la sincérité ? Il faut bien que je lui donne raison, quand il dit : « Le malheur est que les simples mortels comme nous n'arrivent pas à apercevoir la différence qu'il y a entre la formule vraie et les formules fausses. » C'est bien cela ; et c'est, en effet, très fâcheux.

Non, je n'enseigne pas le salut par la sincérité. Une telle doctrine est absolument contraire à ma pensée. Je n'irais même pas jusqu'à dire avec M. Doumergue « qu'un incrédule sincère est plus agréable à Dieu qu'un orthodoxe hypocrite ». Pourquoi celui qui affiche son incrédulité serait-il plus agréable à Dieu que celui qui la cache ? Je doute qu'une franche canaille vaille mieux qu'un hypocrite. La sincérité de l'un ne me semble pas avoir plus de valeur morale que l'hommage que l'autre rend à la vertu. Ils vivent, l'un et l'autre, dans l'impénitence et dans l'éloignement de Dieu. Ils sont incrédules tous les deux et méritent la condamnation que le Christ a prononcée sur l'incrédulité.

Ici, M. Doumergue me reprochera sans doute de mal rendre sa pensée. Ce qu'il a voulu dire, ce n'est pas que l'homme franchement impie vaille mieux que l'homme impie simulant la piété. Par un « incrédule sincère », il entend un honnête homme qui déclare loyalement ne pas pouvoir admettre les doctrines officielles de l'Eglise. A cet « incrédule sincère », il oppose « l'orthodoxe hypocrite », celui qui professe des doctrines correctes, sans y conformer sa vie intérieure. C'est là, si je ne me trompe, la pensée de mon honorable collègue ; et, sous la réserve de cette interprétation, je puis me rallier à son assertion. Mais, je voudrais porter son attention sur cette antithèse, qui révèle la divergence de nos conceptions.

Jésus-Christ n'appelle jamais « incrédules » des hommes qui n'ont pas des croyances correctes. Il ne parle pas « d'incrédules sincères », et il n'oppose pas à ces incrédules les « orthodoxes hypocrites ». Cette antithèse est absente de l'Évangile du Christ. Pour Jésus, l'incrédulité est une détermination du cœur, et non une erreur

intellectuelle. Il n'oppose pas l'hypocrisie à l'incrédulité, car, à ses yeux, l'hypocrite est un incrédule. Il traite d'incrédules les pharisiens hypocrites. Jésus ne connaît comme antithèse de l'incrédulité que la *foi,* qui, elle aussi, est une détermination du cœur.

Ce n'est que plus tard, lorsque les idées grecques pénétrèrent dans l'Église, que ces termes de foi et d'incrédulité prirent aussi le sens de croyances vraies ou fausses. Et alors, la doctrine du salut par la foi fut altérée par la substitution de la notion grecque de la πίστις à la notion évangélique primitive ; et l'on enseigna que, pour être sauvé, il fallait avoir la vraie croyance, et que les hérétiques étaient éternellement rejetés de Dieu. Sous ce rapport, le Symbole dit d'Athanase ne laisse rien à désirer en fait de clarté.

Eh bien, l'opposition que marque M. Doumergue, entre « l'incrédule sincère » et « l'orthodoxe hypocrite », me semble prouver qu'il n'a pas encore réussi à se débarrasser complètement de cette vieille et déplorable confusion. C'est contre elle que lutte le *fidéisme*, afin de ramener l'enseignement de l'Église à l'Évangile primitif, à l'enseignement inaltéré de notre Seigneur Jésus-Christ.

Qu'il soit donc bien entendu que je n'enseigne ni le salut par la sincérité, ni le salut par la foi *et* les croyances, mais le salut par la foi *seule*, c'est-à-dire par la repentance et le don du cœur à Dieu.

(*Christianisme au XIX*e *siècle,* 1897, n° 51.)

N° 22

L'OBJET DE LA FOI

Un correspondant anonyme, qui signe « *Un croyant* », me pose, dans le n° 50 de ce journal, quelques questions relatives à la foi religieuse : « Quel est l'*objet* de la foi qui sauve ?... Si quelqu'un aime Dieu et enseigne que Jésus-Christ est venu dans le monde comme nous y sommes tous venus, celui-là a-t-il la vraie foi? Ou encore, si quelqu'un, tout en aimant Dieu, affirme (cela s'est vu) que Jésus-Christ n'est pas venu dans le monde, qu'il n'a jamais existé, celui-là a-t-il, lui aussi, la vraie foi? »

Je suis tout prêt à répondre. J'aurais seulement aimé que l'honorable auteur eût donné son nom, comme je donne le mien. Quand il s'agit de controverse, les articles anonymes ont toujours quelque chose d'un peu déplaisant. Mais comme je pense que l'auteur est réellement « un croyant », j'ai la confiance que ce n'est pas pour me tendre un piège, mais pour s'instruire qu'il m'a posé ces questions. J'y répondrai donc de mon mieux.

« Quel est l'*objet* de la foi qui sauve ? » L'hésitation n'est pas possible. Cet objet est *Dieu*.

Il y a, je le sais, des gens à qui cette réponse paraît insuffisante. Ils la trouvent trop générale, trop vague. Je ne saurais partager leur sentiment. Que Dieu, tel qu'ils se le représentent, soit quelque chose de nuageux, c'est possible. Mais le Dieu de la Bible, le Jéhovah des prophètes, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ est tout ce qu'il y a de plus réel et de plus vivant. C'est le Dieu devant lequel je m'humilie dans le sentiment de mes péchés, auquel j'adresse mes supplications dans la détresse, mes actions de grâces pour ses exaucements et toutes ses bénédictions ; c'est le Dieu de justice et de miséricorde, duquel j'attends le pardon et le salut.

Ce Dieu, le Dieu des Saintes-Écritures, est l'objet ultime de la foi religieuse. Jésus a dit explicitement : « Celui qui croit en moi, croit, non pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé » (Jean 12, 44). Quand Jésus appelle les hommes à lui, c'est pour les conduire à son Père céleste. La gloire de Dieu est le but suprême de la création et de la rédemption. Dieu est l'objet suprême de la foi. Celui qui se repent de ses péchés et donne son cœur à Dieu a la vraie foi, la foi qui sauve. Voilà l'Évangile du Christ, le vieil Évangile du salut.

Mais on me pose maintenant une seconde question : « Donner son cœur à Dieu, c'est évidemment aimer Dieu. Eh bien, si quelqu'un aime Dieu et enseigne que Jésus-Christ est venu dans le monde comme nous y sommes tous venus, celui-là a-t-il la vraie foi? ».

Prenons un exemple. Il est pour moi hors de doute que la femme cananéenne, dont Jésus a célébré la foi, ne savait rien de la naissance surnaturelle de celui qu'elle implorait. Elle n'en avait pas moins la vraie foi. Un homme peut donc avoir la vraie foi tout en

croyant « que Jésus-Christ est venu dans le monde comme nous y sommes tous venus ». Beaucoup de ceux qui « crurent en lui » le tenaient pour le fils de Joseph. On peut donner son cœur au Christ et lui consacrer sa vie, sans avoir des idées justes sur le mode de sa naissance. Jamais Jésus n'a fait dépendre le salut de la croyance à sa conception surnaturelle dans le sein d'une vierge. Ce dogme ne se trouvait pas dans l'Évangile qu'il prêchait aux foules pour les faire entrer dans le royaume de Dieu. Or, le pur Évangile, l'Évangile par excellence, est celui que Jésus-Christ a prêché lui-même. Il est pour moi la parole de Dieu.

Mais « si quelqu'un, tout en aimant Dieu, affirme (cela s'est vu), que Jésus-Christ n'est pas venu dans le monde, qu'il n'a jamais existé, celui-là a-t-il, lui aussi, la vraie foi ? » — Tout d'abord, je doute qu'il y ait aujourd'hui un seul homme au monde qui nie l'existence historique de Jésus. Mais, enfin, s'il se trouvait effectivement quelque part un homme dont la cervelle fût assez déformée pour nier l'existence du Christ, et dont, en même temps, le cœur fût assez chaud pour se donner entièrement à Dieu, je ne crois pas que Dieu lui tiendrait rigueur de sa bizarrerie intellectuelle et refuserait de le recevoir dans son royaume. Au paradis, cet original verrait qu'il s'est trompé, et il se jetterait aux pieds du Seigneur, comme l'a fait Thomas, quand il a reconnu son erreur en face du Ressuscité.

L'attitude de Jésus vis-à-vis de Thomas nous révèle l'accueil que Dieu fait à ceux dont les idées sont erronées, mais dont le cœur est repentant et croyant. Je suis plus fermement convaincu que jamais que Jésus-Christ a été la révélation parfaite de Dieu sur la terre.

Je crois en lui de tout mon cœur. J'étudie journellement sa parole avec une confiance absolue. Eh bien, c'est cette étude qui m'a amené à la certitude que Dieu, tout en se servant de sa parole révélée pour nous convertir, ne nous demande cependant pas, pour nous recevoir en grâce, d'avoir telles ou telles croyances, mais qu'il nous demande uniquement la repentance et le don du cœur. C'est là l'Évangile du Christ, et c'est la doctrine du *fidéisme*. Je crois donc être fidèle à la vérité évangélique en enseignant que « nous sommes sauvés par la foi, indépendamment de nos croyances ».

(*Église libre*, 1897, nº 52.)

N° 23

CALVIN ET LE SYMBOLE « QUICUNQUE »

Après avoir reconnu que le symbole *Quincunque*, dit « d'Athanase », a été reçu dans la Confession de la La Rochelle, M. le pasteur D. Benoît cherche à affaiblir la portée de ce fait, du moins pour ce qui concerne les anathèmes du symbole contre ceux qui n'acceptent pas le dogme orthodoxe de la Trinité (*Église libre*, n° 51). Cela part d'un bon naturel. Je comprends que mon honorable contradicteur repousse avec horreur l'idée que ceux qui ne croient pas à ce dogme soient éternellement damnés. Sous ce rapport, j'entre pleinement dans ses vues.

Mais où je ne suis plus d'accord avec lui, c'est quand il prétend que Calvin n'a pas adhéré à ces anathèmes. Il y a un fait éclatant qui prouve péremptoirement le contraire. Michel Servet refusait d'admettre le dogme officiel de la Trinité. Et qu'a fait Calvin? Il a fait brûler l'hérétique. C'est en lettres de feu et de sang qu'il a signé les anathèmes du symbole.

Quelle portée peuvent avoir, en présence de cette exécution terrible, le récit d'après lequel Calvin aurait refusé un jour d'obtempérer à l'injonction de signer le

symbole, ou les quelques lignes où il prononce un jugement défavorable sur la forme littéraire de ce document? Cela prouverait-il qu'au fond du cœur le Réformateur avait ces anathèmes en aversion? Hélas! Toute sa vie prouve le contraire.

C'est une idée malheureuse d'en appeler à Calvin pour soutenir que le protestantisme, tout en recevant les symboles catholiques, n'a nullement entendu approuver leurs anathèmes. Et c'est une erreur historique de se figurer que les Réformateurs auraient agréé ces symboles, s'ils n'y avaient pas cru fermement, s'ils avaient eu des scrupules, des arrière-pensées au sujet des formules de damnation. A cette époque, on ne louvoyait pas. On ne connaissait pas les ménagements. On taillait dans le vif. Si les protestants avaient eu des hésitations au sujet des anathèmes, ils l'auraient dit sans ambages et ils auraient purement et simplement écarté ces symboles. C'était bien facile.

Or on les a reçus, en déclarant explicitement qu'ils étaient conformes à la Parole de Dieu. L'interprétation que donne M. Benoît du passage où la Confession de La Rochelle « avoue » le Symbole d'Athanase est manifestement erronée. Dans ce passage il est dit qu'on reçoit les symboles des Apôtres, de Nicée et d'Athanase « *parce qu*'ils sont conformes à la Parole de Dieu » (*idcirco approbamus, quod sint verbo Dei scripto consentanea*). M. Benoît traduit : « en *tant qu*'ils sont conformes à la Bible ». Cela ne rend pas exactement la pensée; et les conclusions que M. Benoit en tire ne sont pas justifiées.

Que l'honorable pasteur de Montauban veuille bien me croire que je serais tout aussi heureux que lui de constater que nos Réformateurs n'ont pas partagé l'es-

prit d'intolérance que respirent les vieilles formules catholiques ; mais ma conscience historique ne me le permet pas. Je suis tout prêt à les excuser, car ils étaient de leur temps. Et je fais des vœux pour que ce mauvais levain qu'ils ont laissé dans la pâte, soit de plus en plus éliminé de notre protestantisme moderne.

(*Église libre*, 1898, n° 1.)

N° 24

UN JUGEMENT ERRONÉ

Un de mes anciens et chers élèves, M. le pasteur Paul Larcher, croit m'avoir pris en flagrant délit de contradiction, et il s'est empressé d'en informer les lecteurs du *Christianisme* dans un article intitulé : « *Contradiction flagrante* » (n° du 31 décembre). Il aurait peut-être plus sagement fait de ne pas tant se presser et de se donner un peu plus de réflexion. Mais je connais mon cher élève. Il suffit d'une étincelle pour le faire partir comme une fusée. Quelquefois, elle est brillante, d'autres fois elle fait long feu. C'est ce qui lui est arrivé dans ce dernier cas.

Voici ma contradiction. J'ai écrit, dans le *Christianisme* du 17 décembre : « Non, je n'enseigne pas le salut par la sincérité ; une telle doctrine est absolument contraire à ma pensée. » Or, dans un article de la *Revue chrétienne,* paru en avril 1893, où je parle du doute de l'apôtre Thomas, j'aurais nettement enseigné le salut par la sincérité. La contradiction serait donc manifeste.

Comme j'ai toujours été opposé à cette doctrine, j'étais sûr, *a priori*, de ne pas l'avoir professée, il y a

cinq ans. Mais je pouvais m'être exprimé d'une façon maladroite. J'ai donc relu mon article de 1893. Eh bien, le mot de *sincérité* ne s'y trouve pas une seule fois. Et l'*idée* du salut par la sincérité ne s'y trouve pas non plus.

Du reste, les lecteurs qui ont lu l'extrait que M. Larcher donne de mon article, ont dû se frotter les yeux et essuyer leurs lunettes pour y découvrir la doctrine incriminée. Ce que je dis dans la *Revue chrétienne,* c'est que le doute au sujet de la résurrection de Jésus n'a pas empêché l'apôtre Thomas d'être reçu en grâce par le Christ, parce que le disciple aimait le maître de tout son cœur et lui était absolument dévoué. C'est cette foi du cœur qui l'a sauvé, malgré son erreur relative à la résurrection de Jésus.

J'en ai conclu qu'aux yeux de Jésus-Christ, qui nous révèle la pensée de son Père céleste, une croyance erronée n'est pas une cause de condamnation, et que ce qui nous sauve, c'est la *foi*, c'est-à-dire le don du cœur à Dieu. Ni de près, ni de loin, je n'ai dit que Thomas a été sauvé par « la sincérité dans l'incrédulité ». La doctrine du salut par la sincérité est tout aussi absente dans l'article de la *Revue* que de celui du *Christianisme.* La contradiction n'existe que dans l'imagination de M. Larcher.

Il y a trop longtemps que ce cher et excellent pasteur a quitté les bancs de notre Faculté pour que je puisse lui en vouloir d'avoir oublié une des recommandations que j'ai l'habitude de faire à nos étudiants ; mais il me permettra de la lui rappeler. Elle pourra aussi servir à d'autres : « Quand vous croyez trouver une contradiction chez un auteur, ne vous pressez pas de la relever ; il se pourrait que ce qui vous paraît contradic-

toire ne le fût pas en réalité ; appliquez-vous plutôt à creuser le texte et à découvrir le point où les deux idées qui vous paraissent contradictoires se rejoignent dans l'unité de la pensée. » Si M. Larcher avait appliqué cette règle à mes deux articles, il aurait reconnu qu'ils se trouvent ensemble dans la plus parfaite harmonie.

(*Christianisme au XIX*e *siècle*, 1898 nº 2.)

N° 25

FOI ET MÉRITE

Dans son article si intéressant et si suggestif sur le *fidéisme* (*Vie nouvelle*, n° 4), le distingué directeur de ce journal émet une assertion qu'il m'importe d'autant plus de relever qu'elle se trouve aussi dans un article sur le même sujet, de mon honorable collègue, M. le professeur H. Bois, dans la *Revue de théologie* de Montauban (1898, n° 1). D'après les deux auteurs, je considérerais la foi religieuse, la foi qui sauve, comme une *œuvre méritoire*.

Je ne sais ce qui, dans mes écrits ou dans mon enseignement oral, a pu donner lieu à cette méprise. Mais c'est une erreur que je tiens à signaler immédiatement, pour l'empêcher de s'accréditer.

Voici ce que je copie textuellement de mon cours sur l'épître aux Romains, en soulignant ce qui est souligné dans mon cahier.

« Au chapitre 3, verset 24, Paul accentue la *gratuité absolue* de la justice selon Dieu : δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, « justifiés *gratuitement* par sa *grâce* ». Les deux termes, δωρεάν (gratuitement) et χάριτι (par grâce), marquent l'exclusion de *toute espèce de mérite personnel*. La justice obtenue par la foi est un *don*

absolument gracieux. Il n'y a *pas un atome de mérite* du côté de l'homme.

« Nous avons déjà reconnu que la tendance bien consciente et même passionnée de l'Apôtre est d'anéantir, jusqu'au dernier vestige, le mérite propre de l'homme, afin d'attribuer toute gloire à Dieu, à Dieu seul.

« Cela nous apprend que Paul ne considère pas la foi comme une *vertu*, en récompense de laquelle Dieu nous accorderait la justice. Les théologiens qui attribuent le moindre mérite à la foi, sont en dehors de l'esprit paulinien. Aussi devons-nous maintenir rigoureusement le principe luthérien : « L'homme est justifié, non à *cause* de la foi *(propter fidem)*, mais *par* la foi *(per fidem)* ». La foi est un *moyen de salut*, et non pas une *vertu méritoire* substituée à la vertu méritoire des œuvres. Paul n'a pas remplacé une *justice propre* par une autre *justice propre;* la justice de la loi par la justice de la foi. La justice par la foi n'est pas une justice propre, mais un *don de Dieu :* δωρεὰν καὶ χάριτι. »

Voilà, mot pour mot, ce que j'enseigne à mes élèves, et ce qui est au fond de ma foi religieuse et de ma conviction théologique. J'espère que cet exposé suffira pour convaincre mes honorables critiques que je ne songe ni de près ni de loin à attribuer une vertu méritoire au mouvement du cœur vers Dieu, qui constitue la foi.

Que ce mouvement se produise, et Dieu pardonne. Certes, la foi doit progresser. Dieu demande à chacun d'être fidèle avec les dons qu'il lui a confiés, et il nous jugera selon notre fidélité. Mais, pour accorder sa grâce, il n'a pas fixé une dose déterminée de foi, au-

dessous de laquelle il n'y aurait pas de pardon. Même si la foi est encore faible, rudimentaire, comme celle du larron sur la croix, pourvu qu'elle soit *vraie*, le pécheur est sauvé. Voilà l'Évangile du Christ, l'Évangile du salut. J'ai la conviction intime que cette doctrine est la *vérité*. Cela me donne la joie et la paix dans la vie et dans la mort.

(*Vie Nouvelle*, 1898, nº 5.)

N° 26

LA FOI D'ABRAHAM

Le collaborateur de ce journal qui signe « *Un croyant* » a accueilli ma réponse à ses questions sur le *fidéisme* d'une façon si aimable et en même temps si judicieuse, que je me fais un plaisir de lui soumettre quelques nouvelles réflexions sur ce sujet, dont l'importance ne saurait être exagérée, car il s'agit de notre salut éternel.

L'apôtre Paul, après avoir exposé la doctrine de la justification par la foi, fournit, à l'appui de sa thèse, la preuve scripturaire. « Abraham, dit-il, eut foi en Dieu, et cela lui fut imputé à justice. » (Rom. 4, 3; Gal. 3, 6; comp. Genèse 15, 6). Paul en conclut que la doctrine du salut par la foi est déjà enseignée dans l'Ancien Testament.

Je suis absolument de son avis. Voyons d'un peu plus près le passage qu'il cite. Abraham et sa femme, Saraï, sont avancés en âge, et ils n'ont pas d'enfants. Dieu révèle à Abraham, qu'il aura une descendance nombreuse comme les étoiles du ciel. Abraham, malgré toutes les apparences contraires, a foi en cette promesse; et Dieu lui impute sa foi à justice.

Ne dirait-on pas que c'est un *fidéiste* qui a écrit ces lignes? En quoi consiste la foi que Dieu impute à justice au patriarche? Elle est tout simplement une con-

fiance absolue en la parole de Dieu. Pas autre chose.

Oh, je sais qu'il y a des théologiens qui veulent voir, dans cette foi, la foi au Messie promis. On a recours à cette interprétation pour identifier la foi d'Abraham avec la foi en Jésus-Christ. Mais rien, dans le texte de la Genèse, ne nous y autorise. Il n'est nullement question du Messie dans ce passage. Abraham croit à la parole de Dieu, et c'est la foi à la vérité de cette parole, en d'autres termes la foi en Dieu, qui lui est imputée à justice.

Certes, le Messie devait naître de la progéniture du patriarche. Mais le récit de la Genèse n'y fait nulle allusion. Et l'exégète n'a pas le droit de détourner un texte de son sens clair et précis, pour le faire cadrer avec ses théories dogmatiques. Le texte de la Genèse enseigne purement et simplement le salut par la foi, tel que le professe le *fidéisme*. Que cela nous plaise ou nous déplaise, il en est ainsi, et nous n'y changerons rien.

On m'objectera, peut-être, que depuis la venue du Christ, la situation a changé; et que, désormais, c'est la foi en Jésus-Christ qui est la condition du salut. Oui, elle est la condition du salut pour tous ceux qui ont appris à connaître le Christ. Cela n'est pas douteux. C'est l'enseignement explicite de l'Évangile. Encore faut-il toujours se rappeler que Jésus a dit : « Celui qui croit en moi croit, non pas en moi, mais en Celui qui m'a envoyé » (Jean 12, 44). C'est parce qu'elle implique la foi en Dieu que la foi en Jésus-Christ nous sauve.

Mais Jésus lui-même a mis une restriction à la doctrine du salut par la foi en lui. Parlant de ses ennemis, il dit : « Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient point de péché... Si je n'avais

pas fait parmi eux les œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient point de péché » (Jean 15, 22-24). La restriction est formelle. Celui qui ne connaît pas le Christ ou qui le connaît mal n'est pas coupable, quand il ne croit pas en lui. Il se trouve alors, toutes choses égales, dans la situation d'Abraham. Et, s'il croit en Dieu avec la foi d'Abraham, je ne doute pas que Dieu ne lui impute sa foi à justice, comme il l'a imputée au patriarche.

Je pourrais ajouter que Jésus a dit que même le blasphème à l'égard du Fils de l'homme sera pardonné (Luc 12, 10), et que le seul péché irrémissible, c'est le péché contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire la détermination du cœur contraire au témoignage interne de l'Esprit de Dieu : l'incrédulité.

L'Évangile du Christ est le salut du monde. J'en suis intimement convaincu. Il est le salut des individus et des nations. Hors de lui, il n'y a point de salut. Mais un élément constitutif de cet Évangile, c'est précisément cet appel divin : « Mon fils, donne-moi ton cœur ! » Celui qui répond à cet appel est sauvé, quelles que soient, du reste, ses croyances. Ce n'est pas l'*hérétique*, comme le disent les vieux Symboles, c'est l'*incrédule* qui est condamné. Voilà la vérité évangélique que le *fidéisme* s'applique à mettre en relief.

(*Église libre*, 1898, n° 5.)

N° 27

DOCTRINE ET FOI

« Vous dites, m'objecta un de mes amis, que la doctrine produit la foi. Eh bien, je suis d'un avis diamétralement opposé: je crois que c'est la foi qui produit la doctrine ». — « Et moi, je le crois aussi », lui répondis-je. — « Comment! reprit-il, ne disiez-vous pas tout à l'heure que la doctrine produit la foi? Et maintenant vous admettrez que c'est la foi qui produit la doctrine ! Quelle flagrante contradiction! »

Eh oui, la contradiction est dans les termes. Et je connais d'habiles dialecticiens à qui cela suffirait pour vous étrangler en un tour de main. Si je leur disais que la contradiction est la vie, ils se moqueraient de moi. Ils sont à genoux devant le syllogisme, qui pour eux est la vérité suprême.

En attendant, le monde marche par action et par réaction ; et cette réciprocité, nous la constatons dans le monde de la pensée comme dans le monde matériel.

Certes, c'est l'idée qui mène le monde. Enfoncez une idée dans un cerveau, et il la suivra. Toute idée obsédante tend à se réaliser. Les personnes s'occupant de suggestions en savent quelque chose. C'est ainsi que l'idée religieuse produit la foi religieuse. C'est un pro-

cessus psychologique qu'aucun homme capable d'observer ne mettra en doute. *La doctrine produit la foi.*

Mais la doctrine elle-même, d'où vient-elle ? Elle n'est pas tombée du ciel comme un aérolithe. C'est dans l'esprit de l'homme qu'elle a pris naissance. Cela n'est pas douteux. La vérité religieuse a jailli de l'esprit de l'homme religieux. Elle est née sous l'influence de l'action interne du Saint-Esprit. *C'est la foi qui a produit la doctrine.*

Ces deux thèses, contradictoires dans les termes, sont également vraies l'une et l'autre. Seulement pour en saisir la vérité, il faut savoir distinguer entre la *genèse* d'une idée et son *action pédagogique*. Si vous me demandez quelle est l'*origine* de la doctrine religieuse, je réponds : elle naît de la foi religieuse. Et si vous me demandez quelle en est l'*action*, je réponds : elle produit la foi.

La pensée et la vie religieuse sont ensemble dans un rapport permanent d'action et de réaction. Nous ne réussirons jamais à faire le départ de ces deux activités dans la vie spirituelle d'un homme, ni même dans notre propre esprit. Elles se pénètrent et se conditionnent réciproquement de la manière la plus intime et la plus indissoluble.

Cela n'arrange pas les logiciens à outrance, qui veulent à tout prix emprisonner la vie dans leurs formules algébriques. Mais la vie ne s'en soucie pas. Et malgré toutes les critiques des théoriciens, la foi continuera à produire la doctrine, et la doctrine la foi. Telle est la volonté du Créateur.

(*Vie nouvelle,* 1898, n° 6.)

N° 28

UN SYLLOGISME SPÉCIEUX

Quand on veut soutenir une controverse théologique, il faut s'armer de patience. Là aussi, la parole de La Fontaine trouve son application : « Patience et longueur de temps font plus que force ni que rage. » On a beau avoir réfuté une objection erronée, elle reparaît sous une autre forme, si ce n'est sous la même ; et puisque le contradicteur ne se lasse pas de la répéter, il ne faut pas se lasser de la réfuter, en cherchant à y apporter un peu plus de lumière. Il y a des gens que ces répétitions fatiguent ; ils ont cependant un moyen fort simple d'y échapper : c'est de ne pas les lire. Quant à moi, j'ai pris la résolution, quoi qu'il m'en coûte, de faire de mon mieux pour écarter les malentendus au sujet d'une question dont l'importance n'échappe à personne.

Ces observations s'appliquent à l'article déjà mentionné que mon honorable collègue, M. le professeur H. Bois, a consacré au *fidéisme,* dans le dernier numéro de la *Revue de théologie* de Montauban (1898, n° 1).

Dans divers articles, dont M. Bois fait des citations, j'ai montré dans quel sens il est juste de dire que « *la foi dépend des croyances* », et dans quel sens il est également juste de dire que « *nous sommes sauvés par la*

foi, indépendamment de nos croyances. » Il paraît que je ne me suis pas expliqué assez clairement, car M. Bois, en s'excusant de répéter ce que d'autres avaient déjà dit avant lui, reprend un syllogisme que je croyais avoir réfuté.

Voici ce qu'il écrit :

« Raisonnons un peu :

« La foi dépend des croyances,

« Or le salut dépend de la foi,

« Donc le salut dépend des croyances.

« Le fidéisme accepte les prémisses, il ne peut éviter la conclusion. » (p. 50).

Le syllogisme est parfait au point de vue de la logique verbale, de même que la contradiction verbale est évidente entre ces deux thèses : « La doctrine produit la foi » et : « la foi produit la doctrine. » Mais de même que ces deux thèses se concilient parfaitement quand on va au fond des choses, de même le paralogisme que me reproche M. Bois se dissipe quand on y regarde de près.

J'ai toujours enseigné — et M. Bois veut bien le reconnaître — que la foi qui sauve est un don du cœur à Dieu, une détermination de notre *moi* dans son unité. Or le *moi* dans son unité comprend la pensée, le sentiment et la volonté. Il y a donc dans la détermination qui constitue la foi un triple facteur : un élément de pensée, de sentiment et de volonté. Ces trois facteurs sont réunis dans l'unité de la conscience personnelle.

Quand l'enfant embrasse sa mère, il y a dans cet acte un élément de pensée, de sentiment et de volonté. Appelez, si vous voulez, l'élément de pensée une croyance et vous pourrez dire qu'il y a une croyance dans le mouvement de cet enfant. Il y a de même une pensée

ou une croyance dans le mouvement du cœur vers Dieu, dans la foi. Si c'est là ce que M. Bois veut dire, je suis d'accord avec lui ; et je n'ai jamais prétendu le contraire. Pour qu'il n'y ait plus de pensée dans l'acte d'un homme, il faut que cet homme soit arrivé au dernier degré du ramolissement cérébral, il faut que son *moi* se soit complètement disloqué.

Mais chez l'homme sain, le *moi* comprend les trois facultés de l'âme, dans leur unité. Si cet homme se repent de ses péchés et donne son cœur à Dieu, il a la vraie foi, la foi qui sauve. Et dans cette foi, il y a un élément intellectuel, une certaine croyance plus ou moins nette, plus ou moins consciente, qui, dans la forme, varie sans doute d'un individu à l'autre.

Mais, outre cet élément intellectuel constitutif de sa foi, cet homme a encore d'autres croyances, des croyances, au sens courant de ce mot, peut-être justes, peut-être fausses. Il croira, par exemple, que les récits miraculeux de la Bible sont des légendes, que Jésus a été fils de Joseph et de Marie, que le dogme de la Trinité est une invention des Pères grecs, que l'homme est sauvé par les bonnes œuvres, que la sainte Vierge exauce nos prières, que le pape est infaillible. Voilà des croyances qu'un chrétien peut avoir et qui sont très discutables.

La question qui se pose maintenant est celle-ci : Y a-t-il des croyances obligatoires ? Faut-il, pour être sauvé, avoir telles ou telles croyances prescrites par l'Eglise ? Faut-il croire, sous peine de damnation, telles ou telles doctrines, tels ou tels faits ? Ou bien suffit-il, pour être reçu en grâce, de donner son cœur à Dieu ? Sommes-nous sauvés par la foi *seule*, quelles que soient du reste nos croyances ? Voilà la vraie question !

A cette question le fidéisme répond catégoriquement :

Nous sommes sauvés par la foi, indépendamment de nos croyances.

C'est ainsi que se résout la contradiction verbale que relève M. Bois, et qu'il suffit de serrer d'un peu près pour qu'elle s'évanouisse.

(*Vie nouvelle*, 1898, n° 7.)

N° 29

UN

CHANGEMENT PROBLÉMATIQUE

Les vues de mon honorable interlocuteur — je ne dis plus « contradicteur » — qui signe « *Un croyant* », ne sont guère séparées des miennes que par des nuances. Nous sommes d'accord sur des points importants, parmi lesquels je note la déclaration suivante : « Ceux qui n'auront pas entendu annoncer Jésus-Christ, ne seront pas condamnés pour n'avoir pas cru en Lui ; et des erreurs théologiques, considérées jadis comme des hérésies, ne suffiront pas pour priver du salut éternel les croyants. » Très bien. Peut-être nous sera-t-il possible de nous rapprocher encore sur d'autres points, où nous différons plutôt dans les mots que dans les idées.

Voici un de ces points. Mon interlocuteur admet que la foi d'Abraham était bien celle que le fidéisme considère comme l'unique condition de salut. « Je pense aussi, dit-il, qu'au temps d'Abraham, les croyants auraient adopté la formule fidéiste : l'objet de la foi qui justifie et qui sauve, c'est Dieu. » Je suis heureux de constater cet accord.

Mais, continue-t-il, par suite de la venue du Christ, la situation est changée. Maintenant, ce n'est plus la simple foi en Dieu, comme du temps d'Abraham, c'est

la foi en Christ qui nous sauve. « L'objet de la foi s'est modifié ».

C'est encore cette dernière assertion que je voudrais examiner d'un peu plus près. Saint Paul nous servira de guide.

Quand l'Apôtre, au chapitre 4 de l'Épître aux Romains, parle de la foi d'Abraham, que dit-il aux chrétiens? Leur dit-il : La foi d'Abraham était justifiante autrefois, mais aujourd'hui elle ne suffit plus? Leur parle-t-il de la nécessité d'avoir une foi différente de celle du patriarche? Nullement. Qu'on veuille bien lire avec attention ce chapitre important, et l'on verra que Paul démontre que le salut est à tous ceux — juifs ou païens — qui marchent dans la foi qu'avait Abraham avant sa circoncision (verset 12). D'après l'Apôtre, la nature de la foi du chrétien ne diffère donc pas de la nature de la foi d'Abraham. Elle est une confiance absolue en Dieu.

Cette foi, dit Paul, qu'Abraham avait *en Celui* qui pouvait ressusciter son corps mort (au point de vue de la génération) et le corps mort de Sarah, le chrétien doit l'avoir *en Celui* qui a ressuscité Jésus-Christ des morts (versets 17-24). Comme on le voit, l'*objet de la foi* est le même pour le chrétien et pour Abraham, l'objet de la foi est *Dieu*. C'est la doctrine du fidéisme.

Qu'est-ce qui a donc changé? Je l'ai déjà indiqué dans mon article précédent et mon honorable interlocuteur veut bien le rappeler. Ce qui a changé, c'est « la situation ». L'œuvre rédemptrice du Christ a été une manifestation si éclatante de l'amour et de la miséricorde de Dieu, que toutes les manifestations antérieures ne peuvent lui être comparées que comme la lueur de la lune à l'éclat du soleil. Croire en Christ,

c'est croire à cette révélation de Dieu dans l'humanité. Celui qui la rejette quant à son essence, d'une manière consciente ou inconsciente, marche à sa perdition. Ce n'est pas Dieu, l'objet de la foi, qui est modifié, ce sont les moyens de grâce que Dieu dans sa miséricorde met à notre disposition pour notre salut par notre bien-aimé Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Oui, croire en Christ, c'est le salut. Et cette foi qui sauve, n'est, *au fond*, pas autre chose que la foi d'Abraham.

(*Église libre*, 1898, nº 10.)

N° 30

LES QUATRE TENDANCES

RELIGIEUSES

Quand nous observons les diverses manifestations de la religion dans l'histoire, nous distinguons quatre courants, qui se confondent plus ou moins, mais dont chacun a un caractère bien accusé. Ce sont les tendances les plus marquantes du paganisme, du judaïsme, du catholicisme et du christianisme authentique.

Le païen cherche à se concilier ou à fléchir la divinité par des incantations, des cérémonies, des rites. Il y a des paroles mystérieuses, des formules magiques, au moyen desquelles on parvient, si l'on sait bien s'en servir, à s'assujettir la divinité, à se la rendre propice. Cette tendance païenne s'est infiltrée ou maintenue dans l'Église chrétienne sous la forme du ritualisme et de la magie sacramentelle.

Tout différent est l'esprit du judaïsme. Ici, c'est l'observation minutieuse, littérale des prescriptions d'un code religieux qui procure au fidèle les faveurs divines. C'est l'esprit légaliste. L'homme et Dieu sont censés avoir conclu ensemble une espèce de marché. L'homme s'engage à observer rigoureusement les ordonnances multiples que Dieu lui prescrit ; et Dieu s'engage, en

retour, à bénir l'observateur scrupuleux. Nous savons avec quelle inquiète et méticuleuse conscience les Israélites s'appliquaient à observer toutes les prescriptions du code lévitique. On retrouve encore aujourd'hui, dans certaines œuvres et pratiques de l'Église et dans les idées qui s'attachent à l'observance extérieure, des traces de cet esprit légaliste.

A côté du ritualisme païen et du légalisme juif, nous remarquons dans l'Église chrétienne une troisième tendance, qui date de l'époque où les philosophes grecs se convertirent à l'Évangile et l'adaptèrent à leurs idées spéculatives. Leur grande préoccupation fut la correction de la doctrine, l'orthodoxie. Ils avaient reçu de la tradition apostolique la doctrine du salut par la foi. Mais au lieu d'entendre, comme le Christ et les Apôtres, par « la foi » le don du cœur à Dieu, ils prirent le mot de *foi* dans le sens de *croyances*, ils identifièrent *l'æmounah* hébraïque avec la πίστις de leur vocabulaire philosophique, et ils attribuèrent à la croyance correcte une vertu salutaire. De là l'orthodoxisme, cette tendance néfaste, qui fait de l'orthodoxie une condition de salut. Les esprits indépendants ont gémi pendant des siècles sous la tyrannie de cette erreur fatale. Elle a donné lieu à des persécutions, des excommunications, des anathèmes, des séparations douloureuses, des haines implacables, des exécutions sanglantes, à toutes les horreurs des guerres de religion. Cette tendance, appuyée sur le cléricalisme autoritaire, est un des traits saillants du catholicisme. Elle a introduit dans l'Église un poison, que la Réforme n'a pas su éliminer complètement, et dont souffrent encore, quoique à un moindre degré, la plupart des Églises protestantes.

Le vieil Évangile du Christ, le christianisme authen-

tique, ne prêche ni le ritualisme païen, ni le légalisme juif, ni l'orthodoxisme catholique. Il se fonde sur un principe essentiellement différent, sur une détermination intérieure, sur un mouvement du cœur : sur la doctrine évangélique du salut par la foi religieuse, c'est-à-dire par la repentance et le don du cœur à Dieu. Il ne songe pas à exercer une action sur Dieu au moyen d'une formule magique, ni à mériter sa grâce par des observances légales, ni à gagner sa faveur par l'adhésion aux doctrines officielles de l'Église. D'après l'Évangile du Christ, le Père céleste ne demande à l'homme qu'une chose : son cœur; mais il le demande tout entier. Celui qui donne son cœur à Dieu est sauvé, indépendamment de ses rites, de ses observances ecclésiastiques, de ses croyances doctrinales. Voilà la moelle, la substance de l'Évangile. C'est la doctrine du fidéisme; c'est la vraie religion.

En portant nos regards sur les quatre tendances par lesquelles s'est manifesté le sentiment religieux dans l'histoire, nous dirons donc : Le ritualisme, c'est du paganisme ; — le légalisme, c'est du judaïsme ; — l'orthodoxisme, c'est du catholicisme ; — le fidéisme, c'est le christianisme authentique.

(*Vie nouvelle*, 1898, n° 13.)

N° 31

EXAUCEMENT DE LA PRIÈRE

A Monsieur le Directeur du *Témoignage*.

Mon cher ami,

Je ne songe pas à discuter l'article très courtois que vous avez écrit contre notre théologie, que vous désignez, avec d'autres, par le nom de « symbolo-fidéisme ». Je ne voudrais en relever qu'une assertion. Vous dites que nous enseignons un christianisme « sans dogme, sans miracle, sans Sauveur, sans exaucement de prière ». Ce sont là des paroles que je ne saurais laisser passer sans protestation.

Dites que nous n'avons pas du dogme, du miracle, du Christ exactement la même conception théologique que nos ancêtres et que vous-même, je vous l'accorde volontiers. Nous croyons être plus fidèles à l'Évangile primitif. Il y a là matière à discussion. Mais ce que je ne saurais absolument pas vous accorder, c'est que nous ne croyons pas à l'exaucement de la prière.

Si, dans ma leçon tant critiquée sur la notion biblique du miracle, j'ai fait une affirmation catégorique, c'est bien celle de ma profonde conviction que Dieu exauce nos prières. C'est même dans cet exaucement que je vois l'essence du miracle. Et quand je parle

d'exaucement, j'entends dire que Dieu nous accorde, sur notre prière, des choses, tant spirituelles que temporelles, qu'il ne nous aurait pas données, si nous ne les lui avions pas demandées.

Voilà ce que j'ai toujours enseigné de la manière la plus explicite ; et je sais que sur ce point, mon honoré collègue, M. le doyen Sabatier, partage entièrement mes vues.

J'ai tenu à faire cette déclaration dans le *Témoignage,* afin que l'on ne nous prête pas, de la meilleure foi du monde, des doctrines qui sont juste le contraire de celles que nous professons.

(*Témoignage,* 1898, n° 14.)

N° 32

UNE ÉVOLUTION DOGMATIQUE

Il y a des théologiens qui nient l'évolution des dogmes. J'ai vu, cependant, s'en produire une sous mes yeux.

Reportez-vous d'un peu plus de trois ans en arrière, et rappelez-vous la levée de boucliers à propos de ma leçon sur la notion biblique du miracle. C'était un cri d'indignation du nord au midi, et de l'est à l'ouest. Eh bien, si je publiais aujourd'hui cette leçon, on n'y ferait pas même attention. Pourquoi? Parce qu'on la trouverait banale, tellement les idées que j'y soutiens sont devenues courantes. L'évolution a même été assez rapide. Je l'ai suivie avec la plus grande attention. Il est intéressant d'en marquer les étapes.

Au moment où je prononçais ma leçon, la très grande majorité des pasteurs orthodoxes, fidèles à la doctrine traditionnelle, considéraient le miracle comme une suspension ou violation des lois de la nature. Ils étaient d'accord avec les idées généralement reçues, avec le dictionnaire et avec l'enseignement de leurs maîtres. M. le professeur Jalaguier, de Montauban, avait défini le miracle : « une interruption locale et temporaire des lois de la nature » (*Introduction à la dogmatique*, p. 349). Cette définition, conforme aux

conceptions du monde antique, des docteurs de l'Église et de la foi des fidèles, vivait au fond de toutes les consciences.

Je me rendais bien compte qu'en affirmant l'inviolabilité des lois de la nature, je heurterais de front les idées reçues dans notre monde orthodoxe. Aussi est-on allé jusqu'à prononcer le mot de « scandale ». J'avais beau confesser ma foi au surnaturel, à l'intervention immédiate de Dieu dans le gouvernement du monde et dans la vie des individus, à l'action absolument libre de la Providence divine, à l'exaucement de la prière au sens le plus précis de ce mot, j'avais beau déclarer qu'à mes yeux l'exaucement de la prière était l'essence du miracle, rien n'y fit : on me traita de négateur du miracle, parce que je ne croyais pas à la violation des lois de la nature.

Le directeur du *Christianisme au XIX^e siècle*, M. Gustave Meyer, disait dans son journal : « Le miracle dont M. Ménégoz nous parle n'est pas un vrai miracle, puisqu'aucune loi naturelle n'est modifiée » (14 déc. 1894). M. le pasteur Cordey écrivait au *Journal religieux*, de Neuchâtel : « Je n'ai pas réussi à comprendre que l'on puisse croire à l'exaucement de la prière et en même temps nier que Dieu suspende jamais le cours des lois naturelles » (22 déc. 1894). Un de mes amis orthodoxes, de l'Église réformée, vint me voir et chercha à me démontrer qu'en niant la violation des lois de la nature, je ruinais les fondements de l'Évangile. « Si j'avais ces idées-là, me dit un autre, je donnerais ma démission de pasteur. » Les plus irrités me refusèrent le droit de m'appeler « chrétien ». Voilà où nous en étions au lendemain de ma leçon.

La polémique se prolongea pendant des mois, on

continua à m'accuser de nier le miracle ; mais — chose singulière ! — le silence le plus complet se fit sur la « violation des lois de la nature ». J'ai peut-être été seul à remarquer ce silence significatif.

Mon ami orthodoxe revint me voir après quelque temps, et non sans un peu d'embarras, il me dit qu'à la rigueur, on pouvait concevoir le miracle sans suspension des lois de la nature ; que des chrétiens très orthodoxes admettaient l'inviolabilité des lois de la nature, tout en croyant fermement au miracle ; que nous ne connaissons pas assez toutes les lois de la nature pour pouvoir affirmer que les miracles en soient une interruption ; que l'essentiel est de croire vraiment aux miracles bibliques, sans chercher à les définir. Bref : c'était une retraite en bon ordre.

Que s'était-il donc passé ? Ah, voilà ! L'oracle avait parlé. Et quand l'oracle parle, les fidèles se prosternent.

Les deux grands champions de l'orthodoxie, Messieurs les professeurs Doumergue et Bois avaient permis de croire à l'inviolabilité des lois de la nature. « Il n'y a pas, s'est écrié M. Doumergue, et il ne peut pas y avoir de miracles contraires aux lois de la nature. » (*Christianisme*, 11 janv. 1895). Et M. Bois a consacré de longues pages de la *Revue de théologie* de Montauban à soutenir cette thèse.

Cette autorisation venue de haut, de ne pas croire à la suspension des lois de la nature, tout en conservant l'étiquette orthodoxe, rencontra sur toute la ligne un accueil empressé, tellement on était heureux de se débarrasser de la vieille notion du miracle, à laquelle sans se l'avouer, on ne croyait peut-être pas très fermement dans les replis les plus cachés du cœur. C'était

un vrai soulagement. Et l'on peut dire que les deux professeurs montalbanais, en produisant au grand jour leur doctrine ésotérique, ont rendu un service signalé à notre protestantisme (1).

Dans les trois années qui se sont écoulées depuis lors et dans les nombreuses controverses qui ont eu lieu au sujet du surnaturel et du miracle, pas un seul de nos journaux français n'a plus parlé de suspension, d'interruption ou de violation des lois de la nature. L'évolution dogmatique est si bien achevée que M. Doumergue a pu dire récemment que la vieille explication du miracle par la suspension, ou violation des lois de la nature n'est plus employée aujourd'hui « par aucun théologien évangélique de notre connaissance » (*Christianisme*, 8 avril 1898). Cette déclaration est à retenir. Elle marque le chemin parcouru. Nous considérons tous le miracle comme une intervention libre et immédiate de Dieu, non pas contraire, mais conforme aux lois de la nature. Et voilà pourquoi ma leçon passerait aujourd'hui inaperçue. Je disais alors à mon ami : « J'espère vous gagner peu à peu à ma manière de voir. » C'est fait. Et l'Évangile est encore debout ; et nul n'a donné sa démission de pasteur.

Notre accord est-il complet ? Oui, en ce qui concerne l'idée fondamentale du miracle. Nous entendons de la même manière l'activité miraculeuse de Dieu. Mais il y a encore entre nous des divergences touchant la conception antique du miracle et tel ou tel récit miraculeux de la Bible. Seulement ce sont là des questions d'histoire sur lesquelles il n'y a peut-être pas

(1) NOTE POSTÉRIEURE. — Les deux professeurs ont protesté contre l'assertion d'avoir enseigné une doctrine ésotérique. Il y a là une question d'appréciation où l'on peut différer d'avis.

deux théologiens qui soient entièrement d'accord, et sur lesquelles on peut différer tout en ayant la même foi religieuse.

Ce qui est heureux et mérite d'être hautement proclamé, c'est que nous avons trouvé un large terrain d'entente, et qu'en travaillant consciencieusement sur ce terrain, nous pouvons espérer nous rapprocher de plus en plus.

(*Vie nouvelle*, 1898, n° 18.)

N° 33

A PROPOS

DE LA NOTION DU MIRACLE

Mon honorable collègue, M. Doumergue, tient énormément à être orthodoxe. Il l'est, en effet, sur plus d'un point de doctrine. Mais il lui arrive aussi de nourrir dans son sein quelque douce hérésie. Pour un autre, cela pourrait être un peu gênant. M. Doumergue ne s'embarrasse pas pour si peu. Il connaît l'histoire du curé qui, un vendredi, baptisa carpe une dinde. Hardiment il baptise « orthodoxie » son hérésie. C'est ce qu'il vient de faire dans le *Christianisme au XIX^e^ siècle* (6 mai) à propos de la question du miracle.

S'il y a un fait historiquement établi, c'est que, d'après la conception traditionnelle de l'Église, le miracle est une suspension, ou une interruption, ou une violation des lois de la nature, ou encore une dérogation à ces lois. Tous ces termes ont, au fond, le même sens. Or, dans l'article susdit, M. Doumergue affirme avec une assurance magnifique : « La théorie que le miracle n'est *pas* une violation des lois de la nature... est une vieille théorie *orthodoxe* ». Voilà le baptême administré. Ce n'est pas plus difficile que cela.

Quant à découvrir quelque vieux théologien ortho-

doxe professant cette doctrine, c'est une autre affaire. Cela ne va pas tout seul. Aussi M. Doumergue n'en cite-t-il aucun. S'il avait frappé à la porte du célèbre dogmaticien Quenstedt, celui-ci lui aurait répondu : « Dans le miracle, Dieu agit contrairement à l'ordre qu'il a lui-même établi » (*contra ordinem a se institutum*). Un autre grand dogmaticien, Baier, lui aurait dit : « Les miracles sont des faits contraires à l'ordre de toute la nature « (*præter ordinem totius naturæ*).

Mais mon honorable collègue m'objectera peut-être que lorsqu'il parle d'une « vieille » théorie, il n'entend pas remonter jusqu'au XVIIe siècle. Soit ! Adressons-nous à un bon orthodoxe montalbanais, mort il y a trente et quelques années, à M. le professeur Jalaguier, qui a fait l'éducation théologique d'un grand nombre de nos meilleurs pasteurs. Il définissait le miracle : « une interruption locale et temporaire des lois de la nature ». L'orthodoxie de M. Jalaguier serait-elle encore trop vieille ?

Eh bien alors, questionnons des vivants, des représentants autorisés de l'orthodoxie contemporaine. Voici ce qu'écrit, dans son *Compendium de la Dogmatique*, l'éminent professeur de Leipzig, M. Luthardt : « Le miracle n'est pas seulement le produit d'une cause surnaturelle, il implique aussi la suspension du mode naturel de l'activité surnaturelle de Dieu » (*Aufhebung der natürlichen Vermittelung*). Et M. Feine, professeur à la Faculté de théologie de Vienne, a dit dans sa leçon d'ouverture de 1894 : « le miracle est une interruption de l'enchaînement des causes et des effets dans la nature » (*Durchbrechung des causalen Naturzusammenhangs*).

Voilà de l'orthodoxie pure, authentique, non frelatée, de la bonne « vieille orthodoxie ».

Nous avons prononcé, M. le professeur Feine et moi, nos discours de rentrée sur le miracle à quelques jours de distance. Comment nos thèses ont-elles été accueillies dans le camp orthodoxe? Y a-t-il eu quelque protestation contre celle de M. Feine? A-t-on seulement fait de légères réserves? Aucune, absolument aucune. C'est qu'elle répondait parfaitement aux vues des théologiens et des fidèles orthodoxes.

Il n'en fut pas de même pour ma leçon. Ceux qui ont de la mémoire se rappellent la tempête qu'elle a soulevée. Les journaux religieux en portent les traces indiscutables. La question fut vivement agitée dans deux grandes séances de la Société de théologie de Paris. Je reçus de nombreuses lettres de reproches, dont quelques-unes anonymes et pleines de fiel. Des âmes pieuses gémissaient à haute voix sur mon incrédulité. De vieux et bons amis me tournèrent le dos. La « Rédaction » d'un journal me mit à la porte. Un membre laïque du Consistoire luthérien allait même proposer de m'intenter un procès en hérésie. Heureusement le vénérable Président du Consistoire réussit à l'en dissuader, et je garde une profonde reconnaissance à ce noble et distingué chrétien de m'avoir conservé sa précieuse affection dans ces jours pénibles et difficiles, qui ont eu leur contre-coup bien au delà du domaine purement théologique.

De tous ces coups, dont je porte encore les cicatrices, M. Doumergue n'a rien senti. Par conséquent il les déclare imaginaires; j'aurais fait un mauvais rêve, un « roman ». « Imagination pure ! » s'écrie-t-il. M. Doumergue n'a pas souffert, donc il n'y a pas eu de mal. Cela me fait penser à ce dentiste qui arrachait les dents sans douleur... pour lui.

Ou bien mon honorable collègue serait-il sujet à l'autosuggestion? Il y a des esprits qui, par un acte inconscient de volonté, parviennent à supprimer des faits qui leur déplaisent ou qui, d'après leur logique, ne doivent pas être. Ils sont capables de se faire accroire qu'il fait nuit en plein jour. En voulez-vous un exemple topique? Il y a trois ans, la notion biblique du miracle gênait M. Doumergue. Qu'a-t-il fait? Rien de plus simple : il l'a annulée. Il a déclaré solennellement : « Il n'y a pas de notion biblique du miracle ! » (*Christianisme*, 4 janvier 1895). Et dites-vous qu'il le croyait sincèrement. Son collègue, M. Bois, a dû le ramener tout doucement au sentiment de la réalité. C'est ainsi qu'aujourd'hui, il est persuadé que la vieille orthodoxie enseignait la fixité des lois de la nature dans le miracle; que nos pasteurs orthodoxes ont toujours été de cet avis; que ma leçon sur le miracle a été accueillie avec une parfaite indifférence. Cette disposition à l'autosuggestion peut avoir ses avantages pour un avocat ou un acteur; elle est fâcheuse pour un historien.

Je ne sais si M. Doumergue nie aussi que, depuis l'automne 1894, la question du miracle est *de nouveau* à l'ordre du jour dans notre théologie française. Le fait, en tous cas, n'est pas douteux. Or, il y a lieu pour un penseur de se demander *pourquoi* cette controverse a surgi et n'a pas cessé depuis lors. Il doit y avoir une raison interne à cela.

La doctrine de l'inviolabilité des lois de la nature serait-elle nouvelle dans la théologie protestante? Certes, non. Les anciens rationalistes l'ont déjà professée, et nos libéraux ont constamment et résolument nié le miracle. La question du surnaturel sommeillait

néanmoins depuis de longues années. Comment expliquer son réveil subit? Un observateur attentif n'a pas de peine à s'en rendre compte. Notre théologie évangélique moderne, par sa conception de l'évolution des dogmes, a introduit dans la théologie un principe nouveau et fécond, qui consiste à dégager, dans les dogmes, le fond religieux et éternel de sa forme contingente et transitoire. Je n'ai fait qu'appliquer ce principe à la question du miracle. En établissant que l'exaucement de la prière est l'essence du miracle et que l'activité miraculeuse de Dieu est conforme aux lois de la nature, j'ai soustrait le miracle, d'une part, à la vieille négation rationaliste, et d'autre part, à l'erreur scientifique de l'ancienne orthodoxie. J'ai maintenu à la fois l'élément de vérité du rationalisme, qui affirme la fixité des lois naturelles, et l'élément de vérité de l'orthodoxie qui affirme l'intervention libre et immédiate de Dieu dans l'histoire de l'humanité et dans la vie de chaque individu. Il se peut que je me trompe en me figurant que la notion du miracle n'avait pas encore été formulée dans ces termes. M. Doumergue m'éclairera peut-être en me signalant ma conception dans quelque ouvrage théologique. Jusqu'ici mes critiques ne me l'ont signalée nulle part ; et je ne l'ai trouvée dans aucun des écrits que j'ai consultés sur la matière.

Ce qui est certain, c'est que la notion traditionnelle du miracle est abandonnée dans nos milieux théologiques, et que la conception nouvelle, avec des nuances dans la forme, a fait la conquête des esprits. Cette évolution dogmatique est manifeste pour tout observateur clairvoyant. Elle marque un progrès heureux. Personne n'a le droit de s'en attribuer le mérite. De nombreux théologiens y ont apporté la contribution de

leur travail et de leurs méditations. MM. Doumergue et Bois y ont collaboré pour leur part. En leur rendant hommage je n'ai pas cru les offenser. M. Doumergue a pris les choses de travers. Il me secoue vivement et se moque de moi avec beaucoup d'esprit et d'éloquence. Sur ce terrain, je ne suis pas de taille à lutter avec lui. Mais on fera bien de s'assurer que la verve et les beaux gestes ne suffisent pas pour faire de l'histoire.

(*Vie nouvelle*, 1898, n° 20.)

N° 34

LA NOTION ORTHODOXE

DU MIRACLE

Il y avait, jadis, en Alsace, un pasteur qui prêchait la charité sur un ton de véhémente irritation. On disait de lui : « Il prêche la charité sans décolérer. » J'ai dû penser à ce pasteur, quand j'ai lu la semonce que me donne mon jeune collègue, M. Henri Bois, dans le *Christianisme*, pour m'apprendre l'humilité. On dirait un maître d'école qui remouche un élève. Je suis assuré qu'avec l'âge, mon honorable collègue modérera son ardeur, et qu'il apprendra à prêcher humblement l'humilité.

De quoi s'agit-il entre nous? D'un point d'histoire. Il s'agit de déterminer la notion orthodoxe du miracle. On peut, me semble-t-il, examiner cette question sans manquer aux égards qu'on se doit entre collègues.

Le XVII^e^ siècle est le siècle classique de l'orthodoxie protestante. C'est donc là qu'il nous faut aller chercher une réponse. Et c'est ce que j'ai fait. J'ai cité Quenstedt, le grand docteur scolastique, qu'on pourrait appeler le Thomas d'Aquin du protestantisme, et son émule, le savant Baier, qui, avec une pléiade d'autres

dogmaticiens éminents de cette époque, fait autorité en la matière.

M. Bois ne conteste pas l'exactitude et la valeur de mes citations; mais il les interprète autrement que moi.

Voyons son exégèse.

Quenstedt dit : « Dans le miracle, Dieu agit contrairement à l'ordre qu'il a lui-même établi » (*contra ordinem a se institutum*). Quel est le sens de ces paroles? Elles me semblent très claires. L'auteur veut dire que le miracle est contraire à l'ordre naturel, aux lois naturelles telles que Dieu les a établies.

Ce n'est pas l'avis de M. Bois. « Où est, dit-il, la violation des *lois?* Autre chose est l'idée vague d'ordre, autre chose l'idée précise, philosophique et scientifique de lois. *Je pourrais accepter la définition de Quenstedt.* » Or, nous savons que M. Bois nie que le miracle soit une dérogation aux lois de la nature. D'après lui, puisqu'il accepte la définition de Quenstedt, ces paroles : « Dieu agit *contrairement* à l'ordre qu'il a lui-même établi », devront donc être entendues ainsi : « Dieu agit *conformément* aux lois qu'il a lui-même établies. » Pour une interprétation hardie, voilà une interprétation hardie.

Passons à Baier. D'après ce dogmaticien, « les miracles sont des faits contraires à l'ordre de toute la nature » (*praeter ordinem totius naturae*). A mon sens, cela signifie que les miracles sont contraires aux lois naturelles.

M. Bois est d'un avis différent. « Encore une fois, dit-il, où est la violation des *lois?* Les miracles peuvent être contraires à l'ordre de toute la nature, sans être contraires aux lois. Je pourrais accepter la définition de Baier. » Donc, d'après M. Bois, « contraire à

l'ordre de toute la nature », ne veut nullement dire, dans la pensée de Baier, « *contraire* aux lois de la nature » ; cela signifie : « *conforme* aux lois de la nature ». Et il se trouve ainsi que MM. Baier et Bois sont parfaitement d'accord.

Voilà deux échantillons de l'exégèse de mon honorable contradicteur. Cela me rend rêveur. Je me demande comment, avec une telle tournure d'esprit, on doit faire l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. Un plaisant a traduit le mot « *exégèse* » (du grec ἐξ-ήγέομαι) par : « qui conduit hors du texte ». M. Bois semble vraiment lui donner raison.

A la place de mon collègue, je ne me serais pas avancé si imprudemment. J'aurais commencé par lire, dans les ouvrages de Quenstedt et de Baier, les passages consacrés au miracle. Et une lecture, même superficielle, m'aurait persuadé que ces deux grands dogmaticiens ne songent, ni de près ni de loin, à admettre la fixité des lois naturelles dans le miracle. Au lieu de dire *lois*, ils disent *ordre*. L'idée, au fond, est la même. Et ce n'est pas en jouant sur les mots *lois* et *ordre*, comme le fait M. Bois, qu'on peut leur faire dire le contraire de ce qu'ils disent explicitement et d'accord avec tous les chrétiens de leur temps (1).

Pour un historien et un exégète sans préjugés, la notion orthodoxe du miracle ne peut faire l'objet d'aucun doute. Elle est d'une clarté et d'une précision parfaites. Le miracle est une dérogation aux lois de la nature. Celui qui n'admet pas cette conception, n'est plus orthodoxe sur ce point.

(1) Luther dit : « Ce qui se produit en dehors de la loi et de l'ordre, ne doit pas être considéré comme une loi, mais comme un miracle. » (Walch, T. I, p. 1855.)

M. le professeur Jalaguier, de Montauban, l'a été. Il a défini le miracle : « une interruption locale et temporaire des lois de la nature ». M. le doyen Charles Bois ne l'a pas été. Malgré sa « Déclaration de foi » de 1872, sa conception du miracle est hétérodoxe. Il n'est pas le seul théologien orthodoxe qui ait eu sa petite hérésie. Je pourrais en citer un grand nombre. Du reste, ma notion du miracle diffère sensiblement de celle de M. le doyen Bois, qui, avec le vieux supranaturalisme, confond le miracle et le surnaturel. Mais j'évite autant que possible de discuter les opinions de ce regretté théologien, parce que son fils prend la plus légère critique de son père pour une offense personnelle.

J'aurais encore à faire d'autres observations sur l'article de M. Bois. Mais à quoi bon? Avec une méthode exégétique qui permet de voir la fixité des lois de la nature dans les définitions si précises d'un Quenstedt et d'un Baier, on peut faire dire n'importe quoi à n'importe quel texte. Grâce à cette méthode, M. Bois peut prêter au professeur Feine, de Vienne, des vues qui sont juste le contraire de celles qu'il professe ; il découvre dans ma leçon sur le miracle des doctrines « antichrétiennes », que personne n'y a vues et qui n'y sont pas. Dans ces conditions, une discussion fructueuse et bénie devient bien difficile.

(*Christianisme au XIX^e siècle*, 1898, n° 23.)

N° 35

RECTIFICATIONS

J'avais dit qu'une discussion théologique avec mon honorable collègue, M. H. Bois, était très difficile. La réponse qu'il vient de me faire, dans le *Christianisme au XIX^e^ siècle*, me confirme dans ce jugement. Je ne reconnais ni mes vues ni mes sentiments dans la description qu'il en donne. Mon silence même est interprété à faux. Je n'ai nulle envie de rentrer dans le débat, mais il m'importe de rétablir les faits.

Dans ma leçon sur la notion biblique du miracle, je n'ai pas seulement combattu la vieille doctrine orthodoxe de la suspension des lois de la nature, j'ai aussi marqué, en opposition avec le vieux supranaturalisme, la différence entre le surnaturel et le miracle, et j'ai défini le miracle « l'exaucement de la prière ».

C'est de cette conception que j'ai dit, que je ne l'avais pas trouvée ailleurs dans mes lectures. Je ne l'ai dit ni des idées de M. Ch. Bois, ni de celles de M. Doumergue, mais uniquement de ma conception personnelle.

Je savais si bien que le regretté père de M. H. Bois et M. Doumergue avaient professé la fixité des lois de la nature que je les ai mentionnés, en note, dans ma leçon. Il ne faut donc pas me faire dire que je me figure avoir été le premier à soutenir cette thèse. Et M. Ch.

Bois n'a pas été le premier non plus. C'était l'opinion de M. de Pressensé, de M. Bouvier, et, avant eux, d'un grand nombre de supranaturalistes allemands qui identifiaient le surnaturel et le miracle.

Ce qui n'est pas moins certain, c'est que ma leçon a été attaquée si vivement par quelques journaux religieux précisément à cause de ma négation de la suspension des lois de la nature, et non à cause de quelque autre doctrine « antichrétienne », comme le prétend, sans nulle preuve, M. Bois. Rien de plus facile que de s'en assurer. On a même fait entendre que par mon orthodoxie sur d'autres points, je cherchais à couvrir mes vues hérétiques sur le miracle.

Jusque-là, la négation de la suspension des lois de la nature dans le miracle était considérée comme une hérésie. Aujourd'hui, M. Bois veut la faire passer pour une doctrine orthodoxe, grâce à une nouvelle conception de l'orthodoxie. D'après lui, l'orthodoxie n'est pas dans les *doctrines*, mais dans les *personnes*. Quand une personne portant l'étiquette « *orthodoxe* » enseigne une hérésie, celle-ci se transforme en doctrine orthodoxe, comme la baguette d'une fée change le plomb en or.

M. Bois est accommodant. Il veut bien ne pas condamner comme hérétique la doctrine traditionnelle de la suspension des lois de la nature dans le miracle. Il se contente de demander que la négation de cette doctrine soit, elle aussi, tenue pour orthodoxe. Deux doctrines contradictoires, également orthodoxes toutes les deux ! c'est une trouvaille ! La nouvelle conception de l'orthodoxie nous réserve de ces surprises.

A ce propos, j'avais cité un exemple pour appuyer mes vues. On le récuse. J'en fournirai un autre. M. Bois nie la « substitution vicaire » du Christ, « l'ex-

piation proprement dite ». Cette doctrine, dit-il, est « aujourd'hui insoutenable » (*Revue de théologie* de Montauban, 1898, n° 3, p. 293).

Je demande : la négation de l'expiation substitutive du Christ devient-elle une doctrine orthodoxe par le fait que M. H. Bois, qui passe pour être orthodoxe, la professe? Si oui, c'est la nouvelle conception de l'orthodoxie préconisée par M. Bois qui est juste. Si non, c'est la vieille conception, la conception historique, celle que j'ai soutenue jusqu'ici, qui est dans le vrai. Et elle s'applique à la notion du miracle, comme à l'idée de Dieu, de la Trinité, de l'expiation et à d'autres doctrines explicitement ou implicitement reconnues comme orthodoxes par les Conciles, les Synodes, la tradition officielle de l'Église. Je ne crois pas qu'une étude approfondie de l'histoire des dogmes puisse arriver à une conclusion différente.

Je suis heureux de voir que M. Bois ne conteste pas que la question du miracle est de nouveau à l'ordre du jour, dans notre théologie française, depuis le mois de novembre 1894. S'il n'avait pas attaché quelque importance à ma leçon sur le miracle, il n'aurait certainement pas écrit tant de pages pour la discuter. N'aurait-elle provoqué que cette discussion, que je ne regretterais pas de l'avoir prononcée. Pour pénible que soit, à l'occasion, une controverse avec M. Bois, on ne discute jamais avec un esprit aussi distingué sans profit.

(*Vie nouvelle*, 1898, n° 28.)

N° 36

ÉTUDE

SUR LE

DOGME DE LA TRINITÉ [1]

Je place cette étude sous l'invocation du Dieu vivant et vrai : Père, Fils et Saint-Esprit.

C'est vous dire que je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et que dans cette étude je n'entends pas faire une œuvre de destruction, mais d'édification. Seulement, connaissant mes principes théologiques, vous ne vous attendez pas à ce que j'accepte le dogme traditionnel de la Trinité les yeux fermés, sans nul examen, uniquement parce qu'il a été proclamé par des Conciles et reçu dans nos Confessions de foi. Je ne reconnais ni aux Pères de l'Église, ni à nos Réformateurs, ni à aucun de nos contemporains, fût-il un saint, le droit de m'imposer une doctrine que je serais forcé de croire sur parole. Cela ne serait ni protestant, ni chrétien. Une telle foi d'autorité est tout aussi contraire à l'esprit du Christ et des Apôtres qu'à celui des Réformateurs et de nos Confessions de foi elles-mêmes. Elle est essentiellement catholique. Et je pense que nous sommes d'accord pour la repousser.

(1) Ce travail a été lu, le 15 février 1898, à la Société de théologie protestante de Paris.

Mais, d'autre part, le fait que tant d'hommes de Dieu, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, se sont prononcés pour ce dogme et y ont trouvé l'expression de leur foi, constitue pour moi une présomption en faveur de sa vérité, sinon de sa vérité dans sa formule archaïque et traditionnelle, du moins dans son fond métaphysique et religieux. Je suis pleinement convaincu que la formule trinitaire est l'enveloppe d'une vérité profonde et éternelle. Et c'est dans l'essai de dégager ce fond éternel et vrai de sa forme contingente et temporaire que consistera ma tâche dans ce travail. Je crois y apporter autant de respect pour la foi de nos ancêtres que de conscience et d'indépendance dans mon jugement personnel.

Commençons par placer devant nous le dogme de la Trinité dans sa formule la plus précise et la plus hardie. Elle se trouve dans le Symbole *Quicunque*, dit « d'Athanase », qu'une tradition erronée a attribué à ce grand champion du dogme de la divinité du Christ. On ne connaît exactement ni la date ni l'auteur de ce Symbole. Généralement on en place la rédaction au Ve ou au VIe siècle, et on croit qu'il a vu le jour dans la Gaule ou en Espagne. Je ne m'attarderai pas à vous parler des différentes hypothèses émises à ce sujet. L'essentiel pour nous est de savoir que ce Symbole a été reçu dans les Confessions de foi catholiques et protestantes. Son caractère officiel n'est pas douteux. Cela nous suffit pour notre étude.

Voici comment il s'exprime :

« Nous vénérons un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité. Nous ne confondons pas les personnes, et nous ne divisons pas la substance. Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du

Saint-Esprit. Mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne forment qu'une seule Divinité, égale en gloire et en éternelle majesté.

« Tel qu'est le Père, tel est le Fils et tel le Saint-Esprit. Le Père n'est point créé, le Fils n'est point créé, le Saint-Esprit n'est point créé. Le Père est immense, le Fils est immense, le Saint-Esprit est immense. Le Père est éternel, le Fils est éternel, le Saint-Esprit est éternel ; et cependant il n'y a pas trois éternels, mais un éternel, de même qu'il n'y a pas trois incréés, ni trois immenses, mais un incréé et un immense.

« Le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant, le Saint-Esprit est tout-puissant ; et cependant il n'y a pas trois tout-puissants, mais un tout-puissant. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu ; et cependant il n'y a pas trois Dieux, mais un Dieu. Le Père est Seigneur, le Fils est Seigneur, le Saint-Esprit est Seigneur ; et cependant il n'y a pas trois Seigneurs, mais un Seigneur.

« La vérité chrétienne nous ordonne de confesser que chaque personne est Dieu et Seigneur, mais il est interdit de dire qu'il y a trois Dieux ou trois Seigneurs. Le Père n'est ni fait, ni créé, ni engendré par personne. Le Fils n'est pas fait ni créé, mais il est engendré par le Père. Le Saint-Esprit n'est ni fait, ni créé, ni engendré par le Père ou le Fils, mais il procède des deux.

« Il y a donc un Père, et non trois Pères ; un Fils, et non trois Fils ; un Saint-Esprit, et non trois Saints-Esprits. Dans cette Trinité, nul n'est antérieur ni postérieur, ni plus grand ni plus petit ; mais les trois personnes sont pareillement éternelles et parfaitement égales. Il faut donc, comme il a été dit plus haut, vénérer la Trinité dans l'unité et l'unité dans la Trinité.

« C'est ainsi que doit penser de la Trinité celui qui veut être sauvé. »

Voilà, dans toute sa netteté, le dogme orthodoxe de la Trinité. Celui qui ne l'accepte pas dans son sens historique n'a pas le droit de se dire orthodoxe.

Le Symbole *Quicunque* entend maintenir le monothéisme hébreu ; il proclame l'unité de l'essence divine. Mais en même temps il statue, dans cette unité, l'existence de trois personnes, c'est-à-dire de trois consciences personnelles distinctes (1).

Il faut croire que les auteurs de la formule ont réalisé dans leur pensée la synthèse de cette unité et de cette triplicité. Il est certain aussi que beaucoup de nos contemporains réussissent, en détournant peut-être quelque peu les termes de leur sens primitif, à concilier ce qui paraît inconciliable à d'autres. Il ne nous est, en effet, guère possible d'admettre, avec nos conceptions philosophiques et psychologiques modernes, que trois consciences personnelles puissent former ensemble une seule individualité. Pour notre pensée, l'unité de l'individualité se confond avec l'unité de la conscience personnelle. Le dédoublement de la personnalité, comme on le rencontre quelquefois, constitue à nos yeux un état pathologique, maladif, un commencement de désagrégation mentale, une forme de la folie. Nous jugerions de même un « détriplement ».

Personne, pensons-nous, ne songe à assimiler à cet état morbide la vie consciente de la divinité. Et cependant, si l'on s'en tient à la formule trinitaire orthodoxe, il n'y a guère moyen de faire autrement. C'est la seule

(1) Pour l'histoire et la bibliographie du dogme, voir l'article *Trinité*, de M. Lobstein, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, de Lichtenberger

analogie psychologique qui se présente à notre expérience. Un état mental sain implique pour nous absolument l'unité de la conscience personnelle. Et comme nous ne pouvons penser Dieu que spirituellement parfait, nous devons écarter toute assimilation de la conscience divine avec celle d'une personne mentalement troublée.

Nous arrivons aux mêmes résultats si nous étudions la nature de l'esprit. Dieu est esprit. Or la seule notion que nous puissions avoir de l'esprit est celle de la conscience personnelle. Ce que l'esprit est en soi, nous l'ignorons. On se le représente volontiers comme une substance éthérée. Ce fut là sans doute la représentation des théologiens qui ont imaginé la formule de la triplicité des personnes dans l'unité de la substance. Cette assimilation de l'esprit à une espèce de gaz infiniment subtil sert encore aujourd'hui, plus ou moins consciemment, à ceux qui cherchent à retenir la vieille conception trinitaire. L'*essence* de Dieu, disent-ils, est *une ;* mais dans cette essence il y a trois *personnes* distinctes.

Cette thèse peut satisfaire des chrétiens qui ne sont pas entrés en contact avec la psychologie moderne. Mais elle ne répond plus à la pensée du croyant qui a reconnu que nous ne savons de l'esprit qu'une seule chose, c'est qu'il est personnel. La conscience personnelle est pour nous la seule manifestation de l'esprit ; il n'y en a pas d'autre. Et si nous disons que Dieu est esprit, nous sommes forcément amenés à conclure à son unité personnelle. L'idée de trois personnes dans un esprit est irréalisable pour notre pensée.

Comme on le voit, notre notion de Dieu dépendra toujours en quelque mesure de nos conceptions psychologiques. Ce fut le cas autrefois comme aujourd'hui.

Nous pouvons même constater une nuance entre la formule trinitaire latine et la formule un peu plus ancienne des théologiens grecs. Le mot que les Latins ont rendu par *persona* est en grec *hypostasis*. Il y a, disent les symboles grecs, « trois *hypostases* dans l'unité de la substance divine ».

Au sens propre, *hypostasis* signifie *soutien*. On l'emploie pour désigner un support placé sous un objet pour le soutenir. Au figuré, il sert à exprimer l'idée de fermeté, de consistance, de solidité. En métaphysique, l'hypostase est un être spirituel qui a une existence propre. Cette existence peut être dérivée ou avoir sa raison d'être en elle-même, être *causa sui*.

Le Père seul est *causa sui*. Il est l'hypostase fondamentale. Le Logos, le Fils, est issu du Père. Il est une hypostase dérivée, de même que le Saint-Esprit. Nous nous trouvons en présence d'une évolution interne, intradivine, que, par un procédé difficile, sinon impossible à réaliser pour notre pensée moderne, on rejette dans l'éternité.

Le grand schisme de l'Église d'Orient et d'Occident s'est fait sur la question de savoir si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ou du Père seulement. Cette discussion si subtile n'a pu se produire qu'avec la notion de l'*hypostasis*, qui a quelque chose de plus fuyant que celle de la *persona*. Aussi plus d'un de nos théologiens, qui désire rester orthodoxe, tout en ne l'étant plus, remplace-t-il volontiers, en parlant de la Trinité, le terme de *personne* par celui d'*hypostase*. C'est d'autant plus commode qu'en français le mot *hypostase* n'a aucun sens, ou, si l'on préfère, que chacun peut lui donner le sens qui lui plaît. C'est un précieux voile pour cacher l'hérésie.

Je dirai toutefois, pour la défense de ceux qui emploient cette petite ruse, que la notion de la personnalité, telle que nous la concevons de nos jours, est relativement moderne. Elle avait beaucoup moins de précision dans les temps anciens. Ainsi on n'est jamais arrivé à savoir si le *Logos* de Philon est personnel ou non. Sa notion a quelque chose de chatoyant. Il en est de même du mot *persona* dans le latin classique. Ce terme, emprunté au langage du théâtre, désigne le rôle, le caractère, le personnage que quelqu'un joue dans le monde. Il ne répond qu'approximativement à notre notion de l'individualité.

Qu'à cette époque, l'idée de la personnalité n'ait pas encore été aussi déterminée qu'elle l'est aujourd'hui, cela peut nous surprendre, mais nous devons le constater. Le terme de *persona* avec son caractère quelque peu vague rend donc assez bien, dans les premiers écrits théologiques latins, la notion grecque de l'*hypostasis* ou du *prosôpon*, comme on disait aussi. Peu à peu l'idée de l'individualité s'est précisée. Et je crois que dans le Symbole *Quicunque* le terme de *persona* répond, à peu de chose près, à notre notion de la personnalité. En tout cas, nos Confessions de foi protestantes entendent le mot *personne* au sens moderne. Les Dogmatiques orthodoxes en font foi. Néanmoins ceux de nos théologiens qui remplacent le mot *personne* par celui d'*hypostase* y ont quelque droit au point de vue historique, quoiqu'ils soient loin de partager les notions métaphysiques et les croyances dogmatiques des Pères grecs et latins. La véritable orthodoxie, c'est-à-dire la conformité parfaite de nos croyances avec celles des auteurs des anciens Symboles, est aujourd'hui une impossibilité psychologique. On peut répéter leurs mots,

mais, qu'on le veuille ou non, d'une manière consciente ou inconsciente, on y verse d'autres idées.

S'il est établi que nos idées diffèrent sensiblement de celles des auteurs des vieux Symboles, il est probable qu'il y a aussi une différence entre les conceptions des Pères et celles des auteurs du Nouveau Testament. Nous devons nous demander si le dogme de la Trinité, tel qu'il a été formulé par les Conciles, est conforme aux données des écrits apostoliques.

Ici la question se complique. Dans la théologie des Pères, il y a une certaine communauté de prémisses philosophiques. Ils se trouvent tous, plus ou moins, sous l'influence de la philosophie platonicienne. Il n'en est pas de même des auteurs du Nouveau Testament. Toute homogénéité philosophique est absente de leurs écrits. Les prémisses de Jean diffèrent de celles des trois premiers Évangiles; celles de Paul sont un mélange d'idées juives et grecques; l'éducation de Jacques est foncièrement différente de celle de l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Ces divers groupes d'écrits semblent sortir chacun d'une autre atmosphère.

Sur un point cependant ils sont tous d'accord : ils sont tous absolument *monothéistes*. Leur Dieu est Jéhovah, le Dieu de l'Ancien Testament. Il m'a été impossible jusqu'ici de découvrir, en ce qui concerne le monothéisme, la moindre différence entre les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Certes, la notion de Dieu se spiritualise peu à peu en Israël. Il y a une différence notable entre le Dieu des anciens Hébreux, qui se délecte en respirant l'odeur des sacrifices, et le Dieu des prophètes, qui demande à l'homme le don du cœur. On pourrait de même cons-

tater une nuance entre la notion de Dieu chez les premiers chrétiens de Jérusalem et celle de l'auteur du quatrième Évangile.

Ajoutons aussi, pour ne pas donner prise à la critique, que le monothéisme des ancêtres des Israélites n'était que relatif. C'était de la monolâtrie. On ne rendait un culte et on n'offrait des sacrifices qu'à un seul Dieu; mais cette fidélité au Dieu national, Iahveh, n'excluait pas la croyance à d'autres Dieux, nationaux eux aussi. Grâce aux prophètes, l'unité absolue de Dieu a été définitivement proclamée et reconnue en Israël. Mais cette transformation de la monolâtrie en monothéisme, qui s'est produite, nous n'en doutons pas, sous l'inspiration de l'esprit de Dieu, n'a fait que consolider la foi monothéiste en Israël. A l'époque de Jésus-Christ, cette foi était absolument ancrée dans les esprits; et elle a été professée sans nulle variation par les Apôtres. Elle éclate dans le Nouveau Testament de la première à la dernière page.

Un autre fait incontestable, c'est que la doctrine de la Trinité ne se trouve pas dans le Nouveau Testament sous forme d'enseignement didactique. Nous examinerons tout à l'heure si elle y est implicitement enseignée. Pour le moment, je constate seulement que ni Jésus-Christ, ni les Apôtres n'ont jamais parlé d'une triple personnalité, ou de trois hypostases, ou d'une triplicité quelconque dans la divinité. C'est même assez tard dans la littérature chrétienne, chez Théophile d'Antioche, vers la fin du second siècle, que se trouve pour la première fois le terme de « triade ». Certes, il est question, dans le Nouveau Testament, du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais l'idée d'une triple différence *intradivine*, d'une trinité personnelle dans

l'unité de la substance est absente de toute la Bible (1).

Cela est d'autant plus naturel que la pensée juive n'a pas l'habitude d'opérer avec les notions de substance ou d'essence, elle opère avec l'idée de force. Les notions d'essence et de substance (οὐσία, φύσις, avec leurs nuances variables et mélangées) sont foncièrement grecques, et c'est par la philosophie grecque qu'elles ont pénétré dans la théologie chrétienne et ont pu engendrer l'idée de trois hypostases dans une même substance (2). La pensée juive était incapable de produire une telle notion. Or, tous les auteurs du Nouveau Testament, sauf peut-être Luc, sont sortis du judaïsme; cela nous explique l'absence de la doctrine trinitaire dans leurs écrits.

Mais si la doctrine n'y est pas explicitement formulée, n'y serait-elle pas implicitement contenue ? Pour répondre à cette question, il nous faut étudier les divers éléments qu'elle comprend.

Mentionnons d'abord deux points capitaux sur lesquels les théologiens sont loin d'être d'accord. Il s'agit de savoir, en premier lieu, si le Nouveau Testament

(1) Le passage I Jean 5, 7 : « *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois-là sont un* », est inauthentique. Il est inconnu aux Pères de l'Église et ne se trouve pas dans les anciens manuscrits du Nouveau Testament. Luther a toujours refusé de le recevoir dans sa traduction de la Bible. — Quant à la formule du baptême : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », elle vise la triple manifestation historique de Dieu, sans rien énoncer au sujet de la vie métaphysique intradivine. Cette observation s'applique à toutes les formules plus ou moins trinitaires du Nouveau Testament.

(2) Le sens des termes οὐσία, ὁμοουσία, ὁμοιουσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον a beaucoup varié chez les théologiens grecs. On trouvera un résumé de ces variations dans l'article *Christologie* de M. Loofs, dans la 3me édition de l'Encyclopédie de Herzog-Hauck. Nous nous en tenons au sens qui a fini par prévaloir.

enseigne la divinité essentielle de Jésus-Christ, sa *déité*, et en second lieu, s'il enseigne la personnalité du Saint-Esprit. C'est une question d'exégèse et de théologie biblique. S'il est établi que, d'après le Nouveau Testament, Jésus est une incarnation de la divinité et que le Saint-Esprit est une personne divine distincte du Père, nous sommes autorisés à conclure que le dogme de la Trinité n'est que la formule théologique de l'enseignement implicite des auteurs sacrés.

Commençons par l'examen du second point, qui présente moins de difficultés que le premier. Le Saint-Esprit est-il, dans le Nouveau Testament, une personne divine distincte du Père? Je ne puis entrer ici dans une étude de détail; je dois me borner à quelques aperçus généraux. Je vous donne les résultats de mes recherches.

Partout, dans le Nouveau Testament, où il est question de l'action du Saint-Esprit, cet esprit est conçu comme une force spirituelle émanant de Dieu. Sur ce point, tout le monde est d'accord. Mais la difficulté est de savoir si le Saint-Esprit est un être personnel ou une force spirituelle impersonnelle, s'il est identique à l'esprit de Dieu ou s'il a une existence propre, distincte de l'esprit de Dieu. Et ici l'hésitation est permise.

Tantôt l'Esprit nous apparaît comme une puissance plus ou moins personnelle, comme un être divin distinct du Père céleste. Il agite les prophètes, il les transporte d'un lieu à l'autre, il leur annonce l'avenir, il descend sur Jésus sous forme de colombe, il le « lance » dans le désert, il apparaît sur ses disciples en langues de feu, il les fait parler en langues étrangères, il produit des phénomènes spirituels mystérieux, des charismes étonnants. Toute cette activité du

Saint-Esprit semble être distincte de celle de l'esprit de Dieu, sans que cependant il soit possible d'établir avec certitude que, dans la pensée des auteurs, elle ait eu un caractère réellement personnel.

D'autre part, les écrivains sacrés identifient fréquemment le Saint-Esprit avec l'esprit de Dieu. Les prophètes disent indifféremment « l'Esprit de l'Éternel » et « l'Esprit saint ». Dans le Nouveau Testament, le « Saint-Esprit » est « l'esprit du Père » ; l'homme « né de l'Esprit », c'est « l'homme né de Dieu ». Quand Paul dit : « Ceux que mène l'esprit de Dieu sont des fils de Dieu », il identifie manifestement l'esprit de Dieu et le Saint-Esprit.

Que conclure de là ? Il se peut que de pieux Israélites ou des chrétiens peu cultivés de l'Église primitive aient vu dans certains phénomènes spirituels, extraordinaires, dans certains charismes — dans la glossolalie, par exemple — une action du Saint-Esprit distincte de celle de l'esprit de Dieu, et qu'ils aient considéré la puissance mystérieuse qui produisait ces phénomènes étranges comme une force spirituelle indépendante, agissant dans les croyants. Cela n'est pas impossible, mais cela n'est nullement certain. Quant aux esprits cultivés, ils étaient préservés de telles méprises ; tout au plus pourrait-on se demander s'ils ont toujours su bien maintenir la différence entre une personnification réelle et une personnification purement littéraire. Il est pour moi hors de doute qu'un saint Paul ou un saint Jean ont identifié le Saint-Esprit et l'esprit de Dieu, et qu'ils n'ont pas considéré le Père et le Saint-Esprit comme deux personnes intradivines.

Le Saint-Esprit étant identique à l'esprit de Dieu, on est en droit de parler de la *divinité* du Saint-Esprit ; et,

en ce sens, on peut aussi parler de sa *personnalité*, parce que l'esprit de Dieu est personnel. Mais le Nouveau Testament, pas plus que l'Ancien Testament dont il relève, ne connaît deux entités personnelles distinctes et coexistantes en Dieu, dont l'une serait le Père et l'autre le Saint-Esprit.

La question devient beaucoup plus complexe quand il s'agit de la divinité du Christ. Mes études exégétiques m'ont amené à constater que la notion du Fils de Dieu n'est pas exactement la même chez tous les auteurs du Nouveau Testament. Autre est la conception des Évangiles synoptiques, autre celle des Épîtres pauliniennes, autre celle des écrits johanniques.

Dans les Évangiles synoptiques, Jésus est appelé le Fils de Dieu au sens théocratique. Dans la théologie de saint Paul, le Fils de Dieu est la première des créatures, le premier en rang et en date des esprits célestes. Chez Jean, il est — de même que le *Logos* de Philon — une espèce d'émanation de la divinité. Mais aucun auteur du Nouveau Testament ne l'identifie avec Jéhovah. L'idée d'une *incarnation de Jéhovah* est absolument étrangère à la pensée des auteurs sacrés. Nous n'en trouvons nulle trace dans le Nouveau Testament, pas plus que dans la Thorah d'Israël. Jésus et les Apôtres sont tout aussi rigoureusement monothéistes que Moïse et les prophètes. L'idée de plusieurs personnalités intradivines n'a jamais effleuré leur esprit. Ce sont les philosophes grecs convertis à l'Évangile qui ont introduit cette conception dans la théologie chrétienne.

Si les disciples de Jésus avaient vu en leur Maître une incarnation de Jéhovah, ils lui auraient rendu des hommages divins sous la forme usuelle, en lui offrant des sacrifices. Or, ils n'en ont rien fait, ni de son vivant

ni après sa mort, ni après sa résurrection. Les membres de la première communauté chrétienne de Jérusalem continuèrent, comme par le passé, à offrir des sacrifices à Jéhovah. Leur zèle dans l'observation de la loi lévitique les fit même particulièrement bien voir de leurs concitoyens juifs. Ils n'auraient certainement pas joui de cette faveur auprès du peuple, s'ils avaient proclamé la divinité de Jésus et s'ils l'avaient adoré. C'eût été un scandale, une abomination dont nous trouverions des traces dans les luttes des premiers chrétiens avec le judaïsme. Les disciples sont restés en communion spirituelle avec leur Maître ressuscité ; ils lui ont parlé et lui ont adressé leurs demandes comme s'il était encore auprès d'eux ; ils l'ont exalté en termes enthousiastes, mais ils ne lui ont pas offert, comme à Jéhovah, un culte d'adoration. Les hommages qu'ils lui rendaient étaient des hommages royaux, avec génuflexions et louanges hyperboliques, tels qu'on les rendait aux souverains de l'Orient et tels que le Messie, le futur Roi des rois, les méritait plus qu'aucun autre.

Transportez ces hommages dans le milieu grec et romain, où règne le polythéisme et où l'on divinise les héros et les empereurs, et vous ne vous étonnerez pas de voir surgir l'idée de la divinité du Christ. Et comme il fallait concilier cette idée avec le monothéisme juif, on en arriva, grâce à la métaphysique grecque, à faire du Christ une hypostase intradivine, à laquelle on adjoignit le Saint-Esprit. Le dogme de la Trinité était achevé en principe.

Il ne restait plus qu'à prouver que cette doctrine était aussi celle de Moïse, des prophètes, des écrits sacrés de l'Ancien Testament. On y réussit facilement au moyen de la méthode allégorique, qui florissait

alors dans les écoles juives, chrétiennes et païennes. Je ne m'attarderai pas à exposer les merveilleux tours de force exégétiques au moyen desquels on parvint à démontrer que même Adam et Ève croyaient déjà au dogme de la Trinité. On trouve encore dans les écrits de nos vieux théologiens protestants les preuves allégoriques les plus candides à l'appui de ce dogme. Les progrès de l'exégèse grammaticale et historique nous ont à peu près délivré de ce fléau. Même les théologiens les plus orthodoxes n'osent plus avoir recours à des arguments de cette nature. Ils sont bien près de reconnaître, me semble-t-il, que le dogme de la Trinité ne saurait s'appuyer sur les données de l'Ancien Testament.

En effet, qu'on lise la Loi et les Prophètes, et l'on y trouvera à toutes les pages la prémisse du monothéisme le plus absolu. Jéhovah est une personne unique. Sa pensée, son sentiment, sa volonté révèlent de la manière la plus évidente l'unité de la conscience personnelle. Sa conscience psychologique est analogue à celle de l'homme. Il n'y a nulle triplicité personnelle en lui. La notion grecque de l'hyposthase est inconnue aux auteurs de l'Ancien Testament, à plus forte raison l'idée de la coexistence de plusieurs hyposthases dans une même substance. Dieu n'est pas pour eux un être collectif, constitué par plusieurs associés ; il est un monarque absolu, qui ne partage sa souveraineté avec personne. L'unité personnelle de Jéhovah est un axiome pour les auteurs sacrés.

De même son immutabilité. Il est celui qui *est*. Il est le même d'éternité en éternité. Il n'y a en lui ni évolution ni ombre de variation. L'idée gnostique d'une génération métaphysique, d'une procréation de la divinité est absente de l'Ancien Testament. Jéhovah n'en-

gendre pas; il n'a pas de fils au sens métaphysique. S'il appelle les Israélites ses fils, c'est au sens moral, par métaphore. C'est ainsi que les rois sont ses fils. Le Messie l'est dans le même sens; il est l'Oint de Dieu, le Roi théocratique qui s'assiéra sur le trône de son père David. Pas plus que David, il n'est une personne intra-divine, une incarnation de Jéhovah. Les auteurs sacrés parlent, il est vrai, de théophanies; on trouve aussi chez les auteurs de quelques livres apocryphes de l'Ancien Testament des velléités de personnification de la Sagesse divine; mais l'idée d'une incarnation de la divinité est en dehors du cercle de leurs pensées. Ils n'y songent ni de près ni de loin. La notion d'un Homme-Dieu ou d'un Dieu-Homme jure avec les conceptions et représentations fondamentales de toute leur théologie. C'est l'évidence même pour tout exégète ayant quelque sens historique.

Nous voilà bien loin du Symbole *Quicunque*. Et cependant, en remontant le cours de la pensée religieuse, depuis ce Symbole jusqu'aux premiers écrits de la Bible, nous n'avons rencontré aucune solution de continuité. D'évolution en évolution, le monothéisme primitif a abouti à la formule trinitaire. Moïse nous apparaît comme l'ancêtre d'Athanase.

Comment cette évolution a-t-elle pu se produire? Quelle est la sève vivante, la vérité religieuse qui l'a maintenue constamment en travail et qui la pénètre de part en part depuis la racine jusqu'au dernier rameau? Et quelles sont les formes contingentes, temporaires, périssables, qu'elle a produites incidemment au cours des siècles et qui sont appelées à disparaître à leur tour pour faire place à des formes nouvelles, tout

en laissant le fond intact? Voilà des questions d'une importance capitale qu'il nous reste à examiner.

Je commencerai par énoncer deux principes, l'un positif, l'autre négatif, qui se trouvent à la base de mes conceptions théologiques. Le principe négatif, c'est que l'homme est incapable de connaître Dieu par les seules lumières de sa raison. Vouloir atteindre Dieu au moyen de la dialectique, de la logique, du raisonnement, c'est une entreprise aussi vaine que de vouloir saisir un son avec les yeux ou une odeur avec les oreilles. L'œil de l'homme est un organe merveilleux, mais il n'est fait ni pour les sons ni pour les odeurs. C'est ainsi que la raison de l'homme est un instrument admirable, mais la connaissance de Dieu est en dehors du cercle de ses opérations. Cette connaissance est réservée à un autre organe : à la conscience religieuse et morale, ou, pour employer un terme biblique : au cœur.

Cela nous mène à notre principe positif. Dieu ne se révèle que dans le cœur de l'homme. Dieu est esprit. Et qui dit esprit, dit être personnel. Présent partout, Dieu est présent dans l'esprit de l'homme. Or, l'homme aussi est un être personnel. Le rapport spirituel, interne, entre l'homme et Dieu, est un rapport de personne à personne. Ce rapport, comme tout rapport personnel, sera d'autant plus intime que l'affection et la confiance seront plus grandes. Dieu se révèle à l'homme dans la mesure où l'homme se donne à lui. *Tantum Deus cognoscitur quantum amatur.*

Cette observation nous apprend que Dieu est à la fois transcendant et immanent. Le Dieu transcendant, c'est le Père, créateur du ciel et de la terre. Le Dieu immanent, c'est le Saint-Esprit.

Voilà deux termes de la Trinité. Nous pouvons marquer à la fois leur unité et leur différence.

Le Saint-Esprit est le Dieu intérieur. Il est un être personnel : un *moi* qui parle à notre *moi*. Avec l'Église, nous affirmerons donc résolument sa personnalité. Nier la personnalité du Saint-Esprit, c'est se méprendre sur la nature même de l'esprit, dont la substance nous est inconnue, et qui ne se révèle à notre pensée que par la personnalité. Nous disons donc que le Saint-Esprit est une personne divine.

Certes, le *moi* du Dieu immanent est identique au *moi* du Dieu transcendant. Mais pour notre pensée représentative, disons plus clairement, pour notre imagination, le Père et le Saint-Esprit sont deux êtres distincts, ayant chacun son individualité. Dieu est tout-présent. Nous croyons à sa toute-présence par un acte de foi. Peut-être la pensée *spéculative* parvient-elle à réaliser l'idée de la toute-présence d'une personne, d'un *moi*. Mais la pensée *représentative* en est absolument incapable. Dès qu'elle essaie de se représenter le *moi*, elle le localise ; c'est forcé par notre constitution mentale. Elle assigne deux places différentes au Dieu transcendant et au Dieu immanent. Et ici les limites entre la pensée spéculative et la pensée représentative sont certainement bien fuyantes. Quand nous adressons nos prières à Dieu, nous les adressons au Dieu transcendant, que nous ne pouvons nous représenter qu'en dehors et au-dessus de nous. Ce n'est pas au Dieu intérieur que nous nous adressons, c'est au Père qui est « dans les cieux ». Et d'autre part, quand nous entendons la voix de notre conscience qui nous commande ou nous blâme, nous la rapportons au Dieu immanent, qui vit en nous et nous rend témoignage de sa présence et de sa volonté.

Les Pères grecs et latins ont donc eu parfaitement raison d'affirmer la personnalité du Père et du Saint-Esprit et de dire que les deux ne sont qu'un. Mais où ils se sont trompés, c'est quand ils ont transporté leur pensée représentative, leur distinction toute subjective, en Dieu lui-même, dans le Dieu transcendant, et qu'ils ont statué deux personnes en Dieu, dissolvant ainsi l'unité de la personnalité divine. Leur notion philosophique de l'unité de la substance, du substratum impersonnel de la divinité, leur a facilité cette opération mentale. Elle peut, comme nous l'avons dit, la faciliter encore aujourd'hui aux théologiens qui partagent leurs vues et se représentent l'esprit comme une substance gazeuse. Mais ceux qui identifient l'esprit et la personnalité ne sauraient réaliser par la pensée la conception d'un esprit comprenant deux personnes, c'est-à-dire d'un esprit qui serait deux esprits. Cela leur est tout aussi impossible que de concevoir une unité qui serait deux unités. Si Dieu est esprit, il est une personne, une seule personne, un seul *moi*. C'est dans l'unité de sa personnalité que consiste l'unité de son être.

En affirmant donc que l'Éternel, notre Dieu, est un seul Dieu, nous affirmons l'unité de sa conscience personnelle. Mais, d'autre part, notre pensée représentative continuera à maintenir la distinction de deux personnes divines, du Dieu transcendant et du Dieu immanent, du Père et du Saint-Esprit. Nous nous approprions ainsi ce qu'il y a de vrai dans la formule trinitaire, sans en retenir l'erreur métaphysique.

Passons maintenant aux rapports du Père et du Fils. Ces rapports, on le sait, ont été l'objet d'une contro-

verse ardente dans les premiers siècles de l'Église, et la lutte sur cette question reprend de nos jours avec une vivacité croissante. C'est que la christologie est un des points fondamentaux de la doctrine chrétienne. Il importe donc, si la solution patrologique ne nous satisfait pas, d'en trouver une autre qui concilie mieux notre foi religieuse et notre pensée théologique.

Saint Jean, probablement sous l'influence de la théologie philonienne, a désigné le Messie, le Fils de Dieu, par le terme de *Logos*, la « Parole ». Je n'examinerai pas quel rapport il peut y avoir entre le *Logos* de Philon et celui de Jean. Je ne m'arrêterai pas non plus à déterminer le sens précis, historique, du *Logos* johannique. Je retiens simplement cette désignation de « Parole de Dieu » appliquée au Christ. Je la crois aussi juste que précieuse pour notre conception christologique moderne.

Dieu parle à l'homme d'une manière médiate et d'une manière immédiate. La manière immédiate, nous l'avons esquissée : c'est le témoignage interne du Saint-Esprit. Ce témoignage saisit et impressionne l'homme dans le foyer de sa personnalité, dans son *moi*. Il s'adresse à la pensée, au sentiment et à la volonté. Mais c'est dans la *pensée* que ce témoignage devient conscient ; et il s'exprime en *paroles*. Tout témoignage du Saint-Esprit exprimé en paroles est une *parole de Dieu*.

Mais ici, il y a lieu de faire une distinction, très délicate il est vrai, mais absolument indispensable. Quand le témoignage divin passe par l'esprit de l'homme et se traduit en paroles, il ne conserve pas sa pureté initiale. Il est moulé, s'il m'est permis de m'exprimer

ainsi, dans la cervelle de l'individu ; et ce moule peut, selon les circonstances, être bien défectueux. De même que la langue de l'homme qui a reçu le témoignage du Saint-Esprit peut être grammaticalement incorrecte, de même sa pensée religieuse, selon l'éducation première qu'il aura reçue, selon son instruction, ses capacités, sa conception du monde, sa tournure d'esprit, pourra s'exprimer en une forme peu adéquate à l'inspiration originelle. Le liquide précieux peut se trouver dans un vase plus ou moins impur et y perdre sa limpidité première. Il y a donc lieu de distinguer entre le fond divin et sa forme humaine. L'examen critique des doctrines qui se donnent comme parole de Dieu est non seulement légitime, mais encore il s'impose à tout homme arrivé à sa majorité spirituelle.

Cette critique, nous ne pouvons la faire qu'avec notre conscience religieuse. Nous n'avons pas d'autre critère à notre disposition. Que cela nous plaise ou nous déplaise, il n'y a rien à y changer. De fait, ce critère est absolument suffisant pour notre vie religieuse, puisqu'il a plu au Créateur de nous en doter et qu'il n'a pas jugé bon de nous en donner un autre. C'est donc en bonne conscience et avec une joyeuse assurance que nous nous en servons, de même que nous nous servons de la raison dans les sciences naturelles.

Formulé en paroles, le témoignage du Saint-Esprit est la parole de Dieu *externe, objective.* Quand cette parole nous est communiquée, soit oralement, soit par écrit, elle devient interne dans notre esprit et se confond avec le témoignage immédiat du Saint-Esprit. C'est par ce double témoignage, médiat et immédiat, que Dieu fait son œuvre dans la conscience, dans le cœur de l'homme.

Quand nous étudions cette action salutaire de Dieu à travers l'histoire de l'humanité, nous constatons un fait dont l'explication nous échappe, un fait providentiel, à savoir qu'il y a eu des peuples et des individus privilégiés au point de vue religieux, comme il y a eu des peuples et des individus privilégiés au point de vue de l'art, de la politique, de la jurisprudence. Nous pourrions dire que ce sont des peuples et des individus prédestinés ; mais cette assertion ne nous avancerait en rien. Qu'il nous suffise de constater le fait, qui n'est pas discutable.

Le peuple privilégié par excellence au point de vue religieux a été le peuple hébreu, et, dans ce peuple, les hommes privilégiés ont été les prophètes. Ces hommes, providentiellement préparés pour leur sainte mission, ont ouvert largement leur cœur au témoignage interne, ou, ce qui revient au même, à l'inspiration du Saint-Esprit ; et ils ont exprimé les données de leur conscience religieuse dans un langage remarquablement pur, beau et puissant. Leur prédication était la prédication de la parole de Dieu ; aussi donnons-nous avec raison le nom de « Parole de Dieu » à leurs écrits qui nous ont été conservés.

Dans ce peuple est né celui qui fut plus grand que tous les prophètes et qui mérita d'être appelé la Parole de Dieu incarnée : Jésus de Nazareth, l'Oint de Jéhovah. Il avait reçu l'Esprit « *sans mesure* », comme dit saint Jean. Je m'approprie cette idée, cette conviction.

Oui, tandis que les prophètes d'Israël avaient reçu le don du Saint-Esprit dans une mesure très large sans doute, mais cependant limitée, Jésus-Christ l'a reçu sans mesure, dans sa plénitude. « Le plérôme de la divinité, dit saint Paul, habitait corporellement en lui. »

Saint Jean l'appelle « la Parole de Dieu faite chair ». S'il m'était permis d'appliquer aux choses de l'esprit des qualifications matérielles, je dirais que Jésus-Christ était imprégné, saturé du Saint-Esprit. Le Symbole des Apôtres dit : « Il a été conçu du Saint-Esprit. »

Je n'ai pas à examiner le mystère de sa naissance. Si nous croyons à l'action providentielle de Dieu dans la préparation du peuple d'Israël et dans l'appel des prophètes, nous croirons à plus forte raison à une intervention divine spéciale dans la naissance et la vocation du Christ. Nous pourrons hésiter à prendre au pied de la lettre le récit de l'apparition de l'ange Gabriel à la vierge Marie, les paroles prononcées à cette occasion, le chœur des anges célébrant, dans la campagne de Bethléem, la naissance du Messie ; mais tous ces gracieux récits, quelque peu légendaires et dont nous ne connaissons pas l'origine, sont l'expression à la fois poétique et symbolique de l'intervention réelle, spéciale, providentielle de Dieu dans la naissance du Christ (1).

Ce que les prophètes ont été en un sens relatif, Jésus-Christ l'a été au sens absolu : l'organe du Saint-Esprit. Il est, au point de vue religieux, la révélation parfaite du Dieu transcendant, du Père céleste ; il nous fait connaître par son enseignement, par sa vie et par sa mort, la pensée, le sentiment, la volonté, le cœur de Dieu. L'homme, avons-nous dit, s'assimile la révélation interne du Saint-Esprit dans la mesure de sa foi, de sa

(1) Le dogme de la préexistence du Christ et l'expression symbolique et temporaire de la prédestination de Jésus-Christ, dans la pensée miséricordieuse de Dieu, pour l'œuvre de la rédemption de l'humanité. Et cette œuvre rédemptrice est la réalisation, sous une forme à la fois idéale et concrète, de l'attente juive d'un Messie.

piété, de la pureté de son cœur; Jésus-Christ se l'est absolument assimilée, car il a été absolument saint. Voilà pourquoi, bien que Dieu nous parle aussi par les prophètes, par les apôtres, par toute conscience religieuse, nous mettons cependant Jésus-Christ à part et nous l'appelons la « Parole de Dieu » par excellence, la Parole de Dieu incarnée, « Dieu manifesté dans la chair ». Il est la manifestation parfaite de l'immanence du Saint-Esprit dans l'humanité. En Jésus-Christ l'esprit de Dieu s'est mystérieusement uni et confondu avec l'esprit humain, de manière à ne former avec lui qu'une seule conscience divino-humaine. C'est en ce sens que Jésus-Christ est pour moi l'Homme-Dieu, mon autorité religieuse et morale, mon Maître, mon Seigneur, en qui je crois et que je veux suivre et servir.

Cette union de Dieu et de l'homme en Christ a certainement un fondement métaphysique. Nous ne saurions la concevoir autrement. Mais ne perdons jamais de vue que la révélation divine, tant par les prophètes et les apôtres que par le Christ, est purement morale et religieuse, et qu'elle n'a pas trait aux choses et connaissances d'ordre profane. La parole de Jésus ne saurait être invoquée comme « Parole de Dieu » quand il s'agit de faits historiques, de documents littéraires, de phénomènes pathologiques, de croyances populaires, de géographie, de cosmologie, d'astronomie, de sciences naturelles. Dans le domaine des connaissances profanes, Jésus, de même que tous les organes de la révélation divine, a partagé les vues de son entourage, de ses contemporains. Chercher auprès de Jésus-Christ une réponse à des questions d'histoire ou de critique biblique, c'est ne rien comprendre à l'activité révélatrice de Dieu.

Pour l'ordre des choses profanes, le Créateur a donné à l'homme la raison ; et l'homme est appelé à s'en servir consciencieusement pour arriver à la connaissance de la vérité. Là est le secret de tous les progrès scientifiques.

Il n'en est pas de même pour la religion. Ici, c'est Dieu qui se révèle dans la conscience de l'homme. La sphère d'action du Saint-Esprit est la vie religieuse et morale. Il n'agit pas en dehors de cette sphère ; il ne nous apporte aucune lumière sur les problèmes de l'algèbre, de la botanique, de la physiologie, de la littérature ou de l'histoire. Il ne nous initie pas aux mystères de la métaphysique. Il ne nous apprend pas ce que Dieu est « en soi », mais ce qu'il est « pour nous ».

Que l'homme avec les lumières de sa raison fasse de la philosophie, de la théosophie, des spéculations transcendantes, rien de mieux. La révélation religieuse peut lui être, sous ce rapport, d'une grande utilité ; car tout se tient dans le monde de l'esprit ; il n'y a pas de barrières étanches entre une pensée philosophique et une pensée religieuse, pas plus qu'entre les sciences naturelles et la critique historique ; il sera toujours possible de discuter sur les limites de ces divers domaines, limites nécessairement flottantes puisque l'esprit de l'homme est *un*. Mais il n'en est pas moins vrai que chaque domaine a sa sphère propre, bien marquée, et qu'il suffit d'un peu de discernement pour distinguer la géométrie de l'histoire, une prière d'un syllogisme, et un acte de charité d'une spéculation métaphysique.

Ce n'est que dans l'ordre des choses religieuses et morales que Jésus-Christ est la « Parole de Dieu », la révélation parfaite de la vérité. Dans tous les autres domaines, il a partagé la faillibilité commune aux fils

des hommes, avec toutes les chances de vérité et d'erreur que comporte l'emploi de notre intelligence. Et j'ajoute, pour éviter tout malentendu, que je ne crois pas que Jésus ait eu des révélations spéciales sur la nature métaphysique de Dieu, sur ce que Dieu est « en soi », indépendamment de ses relations avec l'homme. Il n'a connu et voulu connaître de Dieu que ce qui concerne la vie religieuse et morale de l'homme et le salut éternel du pécheur. Les curiosités du philosophe lui étaient absolument étrangères.

On pourra se demander si la connaissance de Dieu telle qu'elle résulte de l'immanence de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme n'est pas une connaissance métaphysique. J'avoue que cette question me laisse parfaitement indifférent, car je n'y vois qu'une discussion de mots. Selon que l'on donnera de la métaphysique une définition verbale plus ou moins large, on pourra y faire rentrer ou en exclure la religion avec tout ce qui s'y rapporte. Laissons les mots et retenons les faits. Il n'est pas douteux, pour l'homme religieux, que la religion exprime une relation personnelle entre l'homme et Dieu. Cela nous suffit pour notre étude.

Cette relation personnelle a trouvé sa réalisation parfaite en Jésus-Christ. Jésus a vécu avec Dieu dans le rapport le plus intime de foi et d'amour, de confiance et de vénération, de soumission et de dévouement. Aussi a-t-il mérité le titre de « Fils de Dieu » par excellence. Il avait le sentiment net et profond de cette filiation ; et c'est dans la spontanéité de sa conscience religieuse qu'il appelait Dieu son « Père ».

Quand cette double appellation de « Père » et de « Fils », qui jaillit des profondeurs de l'âme de Jésus, fut transportée dans les milieux où régnaient le plato-

nisme et la théologie judéo-alexandrine, elle subit les atteintes de cette atmosphère philosophique. La spéculation théosophique vit dans le « Fils » une émanation ou une procréation du « Père » ; et on passa insensiblement de la notion de Dieu de l'Ancien Testament à celle d'une philosophie païenne qui devait aboutir au gnosticisme ; on transforma la paternité et la filiation morales en une paternité et une filiation métaphysiques. De là est sortie la doctrine de la génération éternelle du Fils par le Père, celle d'une seconde personne intradivine et celle de l'incarnation de la seconde personne de la Trinité. Il est facile de suivre cette évolution depuis l'origine jusqu'au dernier terme tel qu'il nous est apparu dans le Symbole *Quicunque*. Le dogme de la Trinité est le fruit mûr de cette évolution.

Nous n'avons pas non plus trop de peine à découvrir la vérité religieuse qui s'est maintenue vivante et agissante à travers toutes ces modifications. Nous avons reconnu en Jésus-Christ la manifestation parfaite de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme. Il a été, si on veut bien le prendre, une incarnation de Dieu. Aussi Athanase avait-il mille fois raison de combattre la théologie d'Arius, qui voyait en Jésus-Christ l'incarnation d'un éon.

Arius, il est vrai, pouvait s'appuyer sur certaines données de la christologie paulinienne et johannique, car Paul et Jean avaient subi en quelque mesure l'influence de l'école d'Alexandrie, dont les ramifications s'étendaient dans toute la diaspora juive et jusqu'au cœur du judaïsme. Le Livre des Actes nous apprend qu'il y avait à Jérusalem une école alexandrine. La christologie de Paul et de Jean se ressent de l'infiltration de ces doctrines ; et les Ariens pouvaient avec

quelque apparence de raison en appeler à ces hautes autorités. Mais c'est Athanase qui a sauvé le christianisme en combattant énergiquement la doctrine de l'incarnation du premier des éons, et en enseignant l'incarnation de la divinité elle-même.

Certes, Athanase a traduit cette idée dans une forme métaphysique que nous ne pouvons plus nous approprier; mais le fond de l'idée était juste. Ce n'est pas un éon qui s'est incarné en Christ; c'est la plénitude de la divinité qui a habité en lui. Sa parole est la parole de Dieu. Sa vie est l'expression la plus pure de la volonté de Dieu. Sa mort est le sacrifice suprême de l'amour divin. Nous pourrions dire qu'il a été le Saint-Esprit en personne. « Le Seigneur est l'Esprit », a dit saint Paul.

Oui, Jésus-Christ est la manifestation parfaite de l'immanence du Saint-Esprit dans l'esprit de l'homme, mais il n'en est pas la manifestation *unique*. Et ici nous nous écartons de nouveau des conceptions traditionnelles pour nous rapprocher de la notion des Apôtres.

D'après saint Jean, le *Logos* était dans le monde avant son incarnation. Saint Pierre parle de l'Esprit du Christ qui inspirait les prophètes. Saint Paul dit que le Christ a suivi les Israélites sous Moïse dans le désert (Jean 1, 10; I Pierre, 1, 11; 1 Cor. 10, 4). On entrevoit ici une idée familière à Philon, dont le *Logos* est répandu partout. Ces indications sont précieuses; il importe de les retenir.

Toute vérité religieuse formulée en paroles est le produit d'une action du Saint-Esprit dans le cœur de l'homme. Cette parole est le témoignage divin interne projeté au dehors, l'immanence de Dieu *rendue objective*. Telle est la parole de Moïse, des prophètes, des

apôtres, de tous les hommes de Dieu, du plus humble des fidèles. Toutes ces manifestations dans leur ensemble, pour autant qu'elles expriment des vérités religieuses, sont la « parole de Dieu » au sens collectif. Dans cet ensemble, nous marquons une place spéciale au Christ, qui est la parole de Dieu dans toute sa pureté, la « Parole » par excellence, le « Verbe » éternel. Mais ce n'est pas Jésus-Christ seul, c'est l'ensemble de la manifestation de Dieu rendue objective par la parole et l'exemple des hommes de Dieu, qui constitue la « Parole », le *Logos* divin.

Ce *Logos* n'est pas un éon, il n'est pas une émanation divine, il n'est pas une force spirituelle impersonnelle : il est une personne, il est Dieu lui-même, Dieu immanent dans l'humanité. Il est *un* avec le Père, et il est *un* avec le Saint-Esprit.

Nous pouvons maintenant formuler notre notion de la Trinité : le Père, c'est le Dieu transcendant ; le *Logos,* c'est le Dieu immanent dans l'humanité, se révélant dans l'histoire et manifesté dans sa plénitude en Jésus-Christ ; le Saint-Esprit, c'est le Dieu interne, immanent en nous, rendant témoignage à notre esprit. Plus brièvement : le Père est le Dieu *transcendant*, le Fils est le Dieu immanent *objectivé,* le Saint-Esprit est le Dieu immanent *subjectif.* Et ces trois ne sont qu'un.

Mais les trois sont distincts pour notre pensée représentative. Et en les distinguant, nous les concevons tous les trois comme personnels. Chacun a son rôle spécial dans ses rapports avec l'humanité. Nous ne nous les *représentons* guère autrement que les Pères ; seulement, à leur différence, nous avons conscience que notre représentation est purement subjective, et que, de fait, il n'y a pas trois personnes en Dieu, mais une

seule personne se manifestant à notre esprit sous trois aspects personnels différents.

On m'objectera peut-être que c'est là du sabellianisme. Je répondrai que, même si c'était du sabellianisme, il n'y aurait pas de quoi m'effrayer, malgré les excommunications dont les sabelliens ont été frappés par les conciles orthodoxes. Mais l'objection n'est fondée que dans une certaine mesure.

Sabellius, en effet, rejetait la doctrine d'une triple personnalité intradivine et ne considérait le Père, le Fils et le Saint-Esprit que comme trois manifestations différentes du même Dieu. Sous ce rapport, mes vues concordent avec les siennes. Mais je ne vais plus avec lui quand il enseigne que cette triple manifestation ne s'est produite que *successivement* dans le cours des temps. Certes, nous voyons dans la Création surtout l'œuvre du Père, dans la Rédemption celle du Fils, dans la fondation de l'Église au jour de la Pentecôte l'œuvre du Saint-Esprit ; mais nous ne pouvons admettre l'idée de la manifestation *chronologique* de Dieu telle que l'entend Sabellius. A nos yeux, la triple activité de Dieu, si on veut l'appeler ainsi, est absolument parallèle. Dieu agit constamment comme Père, dans sa transcendance, comme *Logos* par son immanence objectivée, et comme Saint-Esprit par son immanence subjective. Nous ne pouvons assigner à cette triple activité une succession temporaire.

Évidemment, si l'on veut remonter aux origines, on pourra dire que Dieu a dû commencer par créer le monde avant de travailler à son salut, et qu'il ne peut rendre témoignage à la conscience d'un homme avant sa naissance. On pourra faire remarquer que le témoignage interne est antérieur à son expression par la pa-

role. On pourra aussi épiloguer sur la priorité du témoignage interne ou externe dans le cœur de l'enfant. Mais la théorie de Sabellius n'a rien à voir ici.

Ce que nous affirmons, c'est l'activité simultanée et permanente de Dieu sous la triple forme que nous avons constatée. Par la prière, nous nous adressons au Père céleste, au Dieu transcendant; il est l'Éternel, le Tout-Puissant, le Créateur des cieux et de la terre, notre Créateur, notre Père, notre Juge, notre Souverain absolu; c'est lui qui exauce nos prières et qui, dans sa miséricorde, nous pardonne nos péchés et nous reçoit en grâce ; c'est dans sa communion que nous espérons jouir, après notre mort, d'une félicité éternelle.

Quand nous entendons ou lisons la parole de Dieu, c'est le *Logos*, le Verbe divin, qui s'adresse à notre conscience, à notre cœur ; il nous fait connaître la révélation de Dieu au cours de l'histoire ; il nous apprend la grande œuvre de la rédemption opérée par la prédication, la vie et la mort de Celui qui a été la « Parole », le « Fils de Dieu » par excellence, notre Seigneur Jésus-Christ, dans le cœur duquel nous voyons le cœur de Dieu; il nous ouvre les horizons de l'avenir par l'intuition prophétique qu'il a plu à Dieu d'accorder à tels de ses serviteurs privilégiés.

Enfin, le Saint-Esprit immanent dans notre esprit, c'est Dieu qui nous parle d'une manière immédiate; il est la voix de notre conscience morale; il est le témoignage de notre conscience religieuse ; il agit sur notre pensée, notre sentiment, notre volonté, sur notre *moi* dans son unité ; c'est lui qui confirme dans notre esprit la vérité de la révélation externe, de la parole de Dieu dans les écrits et dans la bouche des hommes de Dieu ; il est notre autorité religieuse souveraine, la

dernière instance à laquelle nous puissions en appeler ; il sollicite notre vie religieuse ; il nous convainc de péché ; il nous appelle à la repentance ; il nous atteste à la fois la justice et la miséricorde de Dieu ; il crée la foi dans notre cœur ; il nous donne la certitude bénie de la rémission des péchés ; il travaille à la sanctification de notre âme ; il nous soutient, nous encourage, nous console et nous accompagne à travers la vie jusqu'à notre dernier soupir.

Voilà, Messieurs, esquissée en grands traits, ma notion de la Trinité. Elle diffère, certes, dans la conception théologique, de celle du Symbole *Quicunque*. Mais je crois qu'elle en a retenu ce que celle-ci a de vrai, de biblique, d'essentiellement chrétien. J'ai l'assurance qu'elle est conforme à la pensée intime des auteurs sacrés, à l'esprit des saintes Écritures, à la révélation de notre Seigneur Jésus-Christ.

Cette conviction me donne la paix de l'âme en présence des effrayants anathèmes que le Symbole *Quicunque* prononce contre ceux qui n'accepteraient pas mot pour mot ses définitions. Voici les deux formules de condamnation dans lesquelles le Symbole est encadré :

Au commencement : « Celui qui ne retient pas cette foi dans son intégrité et sa pureté, ira indubitablement dans la perdition éternelle » *(Quam [fidem] nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit)*. Et à la fin : « Celui qui n'adhère pas fidèlement et fermement à cette foi ne saurait être sauvé » *(Quam [fidem] nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit)*.

Quelles horribles paroles ! Et combien elles sont éloignées de l'enseignement du Christ ! S'il m'est possible

de découvrir dans l'exposé *doctrinal* du Symbole des traces de la pensée religieuse de notre Seigneur, je n'en découvre rien, absolument rien, dans ces atroces menaces de damnation.

Jamais Jésus-Christ n'a rien dit d'approchant; jamais il n'a fait de la correction des croyances une condition de salut; jamais il n'a prononcé l'anathème sur ceux dont les croyances seraient erronées.

Cela ressort clairement de son attitude à l'égard des païens et des Samaritains. Il n'a pas regardé aux croyances, mais au cœur. Il a enseigné que Dieu reçoit en grâce tout pécheur qui se repent et qui vient à lui. Son Évangile ne connaît qu'une seule condition du salut : la foi (la πίστις au sens de l'*æmounah* hébraïque), le don du cœur à Dieu.

Voilà pourquoi les anathèmes du Symbole *Quicunque* ne m'effraient nullement, et que je ne me laisserai pas troubler par les excommunications que pourront prononcer contre moi les théologiens qui sont encore attachés aux formules traditionnelles et animés de l'esprit d'intolérance du vieux Symbole. Au cas même où leurs conceptions théologiques seraient justes et les miennes fausses, j'ai l'assurance certaine que Dieu ne me repousse pas, si je lui consacre mon âme. Cela me donne la paix dans la vie et dans la mort. Et cela me rend patient et bienveillant à l'égard de ceux qui ne partagent pas mes vues, et dont je crois qu'ils marchent droit devant Dieu. Leurs excommunications elles-mêmes, quoiqu'elles m'attristent beaucoup, trouvent cependant au fond de mon cœur une excuse indulgente. Je me dis, avec mon Maître : « Ils croient rendre un service à Dieu », et avec saint Paul : « Ils font du zèle, mais sans intelligence. »

S'ils y réfléchissaient bien, ils verraient peut-être qu'*au*

fond, leur pensée religieuse n'est pas si éloignée de la mienne qu'ils se le figurent, pas plus que la mienne n'est éloignée de celle des vieilles Confessions de foi dont ils ont retenu les formules archaïques. Car, en me séparant des formules élaborées par les premiers conciles, je ne crois pas me séparer de la pensée religieuse qui a inspiré la conception de la Trinité dans la grande et belle théologie des Pères. Ceux-ci ont exprimé leurs convictions en conformité avec l'esprit de leur temps. Je ne fais que suivre leur exemple en exprimant les miennes en conformité avec l'esprit de notre culture moderne. Notre foi religieuse est la même. Et cette foi est aussi celle des prophètes, du Christ et de ses apôtres.

Leur Dieu est mon Dieu. Et c'est dans le sentiment d'une parfaite communion religieuse avec tous les hommes de Dieu de l'ancienne et de la nouvelle Alliance que je professe ma foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et que je répète ma formule trinitaire : Je crois au Dieu transcendant, au Dieu immanent objectivé et au Dieu immanent subjectif, un seul Dieu béni éternellement.

(*Revue chrétienne*, 1898, n° 4. — Tirage à part. Librairie Fischbacher, Paris.)

N° 37

DU RAPPORT

ENTRE L'HISTOIRE SAINTE

ET LA FOI RELIGIEUSE [1]

On donne le nom d' « histoire sainte » à l'ensemble des récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. D'après l'enseignement traditionnel de l'Église, le chrétien est tenu, au risque de compromettre son salut, de croire à la vérité de tous ces récits. Celui qui n'y croit pas est un « incrédule » et s'expose aux châtiments dont l'Écriture menace l'incrédulité.

Or, les études historiques et critiques des temps modernes ont fait naître des doutes au sujet de l'historicité de certaines données bibliques. Ces doutes ont pénétré dans le public. De là un conflit qui trouble l'Église, inquiète les âmes religieuses et entrave les progrès de l'Évangile dans le monde.

Nous nous proposons, dans cette étude, d'examiner s'il n'y aurait pas moyen de concilier les droits de l'histoire sainte avec ceux de la pensée scientifique. Cette conciliation, nous la croyons non seulement possible,

(1) Ce travail a été lu à la Société de théologie protestante de Paris, le 17 janvier 1899.

mais aussi nécessaire ; elle s'impose à tout penseur religieux élevé dans l'esprit de la culture moderne.

Remarquons d'abord, et c'est un point important, que l'Écriture sainte elle-même ne parle jamais de l'obligation morale de croire ses récits. Jésus-Christ et les apôtres mentionnent, à l'occasion, des faits bibliques ; mais jamais ils n'attachent à la croyance à ces faits aucune valeur religieuse. Tout le monde y croyait, les bons et les méchants, les hommes pieux et les impies ; leur historicité n'était mise en doute par personne. On les citait comme nous citons des faits de notre histoire nationale, avec cette différence, toutefois, que l'on considérait l'Écriture comme divinement inspirée. Seulement cette inspiration elle-même était hors de contestation. Tous les Israélites, croyants et incrédules, l'admettaient également, de même qu'ils croyaient tous aux miracles. Nul ne songeait à se prévaloir de cette croyance devant Dieu. Elle n'avait, par elle-même, aucun caractère religieux ou moral.

C'est là un fait à retenir. Il nous apprend que celui qui croit à l'historicité de telle ou telle narration biblique n'est, de ce fait, ni plus ni moins religieux que celui qui aurait conçu des doutes au sujet de cette historicité.

On m'objectera peut-être que, même au cas où mon assertion serait fondée, elle ne s'appliquerait qu'aux récits de l'Ancien Testament ; mais qu'il n'en va pas de même de ceux du Nouveau Testament, vu que Jésus a fait de vifs reproches à ses disciples pour n'avoir pas cru à la nouvelle de sa résurrection, et que tout le Nouveau Testament prêche la croyance à cet événement. Je pourrais répondre que la foi à la résurrection du Christ occupe une place absolument unique dans la

prédication apostolique et que l'on n'est pas autorisé à en déduire un principe général, obligeant le chrétien d'admettre sans examen tous les faits rapportés dans la Bible. Mais quand on y regarde de près, on voit que les apôtres n'ont pas demandé aux fidèles une foi aveugle à la résurrection de Jésus. Ce qu'ils leur ont demandé, c'est la confiance au témoignage de témoins oculaires et véridiques, en d'autres termes, la confiance au témoignage historique, tel que nous le cherchons pour établir la vérité de n'importe quel événement de l'histoire. L'objection, loin d'infirmer notre assertion, vient donc à son appui.

Du reste, c'est à la foi *en Jésus-Christ* que les Apôtres ont attribué une vertu salutaire, et non à la croyance *à sa résurrection*. A cette époque, les Juifs croyaient facilement à la résurrection d'un mort. D'après Matthieu, les gardiens du tombeau et les chefs du Sanhédrin ont cru à celle de Jésus; ils n'en valaient pas mieux pour cela. Il suffit d'étudier avec attention les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament pour s'assurer que la croyance à un fait historique n'implique aucun mérite, aucune vertu morale ou religieuse aux yeux des auteurs sacrés.

Voyons maintenant dans quel sens Jésus et les apôtres citent les faits de l'Ancien Testament.

Jésus rappelle, par exemple, la méchanceté des habitants de Sodome et de Gomorrhe et la destruction de leurs villes. Dans quel but fait-il cette mention? Est-ce pour inviter ses auditeurs à croire à cette histoire? Certes non. Tous y croyaient. Il la mentionne pour exhorter ses auditeurs à la repentance. De même pour l'histoire de Ninive et du prophète Jonas. Les habitants de Ninive se sont convertis à la voix de Jonas.

Que ceux qui entendent la prédication de Celui qui est plus grand que Jonas se convertissent à leur tour! Dans la pensée de Jésus, comme on le voit, l'histoire sainte est une leçon, une prédication, un moyen pédagogique pour amener les hommes à Dieu.

Saint Paul l'emploie dans le même sens. Il rappelle les châtiments dont Dieu frappa les Israélites rebelles dans le désert. Cela, dit-il, a été écrit pour nous, afin que nous ne soyons pas incrédules et rebelles comme eux, et que nous n'allions pas au devant des mêmes châtiments. Au chapitre IV de l'Épître aux Romains, il décrit la foi d'Abraham et la présente en exemple à ses lecteurs. La foi du patriarche est à ses yeux le type de la foi qui sauve. Il s'y réfère pour prouver que sa doctrine de la justification par la foi, sans les œuvres de la loi, est déjà enseignée dans l'Ancien Testament, et que tous, juifs et païens, sont sauvés s'ils croient en Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts.

Saint Jacques rappelle l'histoire du sacrifice d'Isaac, pour prouver, il est vrai, à l'encontre de Paul, la justification par la foi et les œuvres; mais pas plus que Paul, il n'exhorte ses lecteurs à croire à la vérité de ce récit. Cette vérité est hors de doute pour lui et ses lecteurs, et, comme Paul, il s'appuie sur l'histoire d'Abraham pour la défense de son enseignement.

Le chapitre XI de l'Épître aux Hébreux passe en revue les faits les plus saillants de l'histoire du peuple d'Israël, depuis ses origines jusqu'aux temps les plus récents; et l'auteur s'applique à démontrer par ces récits le bien-fondé de la doctrine évangélique du salut par la foi.

Je pourrais multiplier les exemples. Il n'y a pas, dans tout le Nouveau Testament, un seul cas, où la mention d'un récit biblique n'ait pour but d'amener les lecteurs

à la repentance et à la foi. Et, d'autre part, il n'y a pas non plus dans le Nouveau Testament une seule parole exhortant le lecteur à croire à l'historicité des récits de l'Ancien Testament. Ces deux faits nous semblent bien établis et hors de toute contestation.

Nous en tirons ces deux thèses : l'histoire sainte n'est pas, comme le veut l'enseignement traditionnel, *une histoire qu'il y ait obligation à croire ;* elle est, inversement, *une histoire qui doit produire et nourrir la foi.*

Cela étant, voyons dans quelles conditions l'histoire sainte peut répondre à son but et produire la foi, non seulement dans le cœur d'un homme ignorant qui croit sur parole, mais aussi dans le cœur du plus grand savant.

Nous avons dit qu'aux temps du Christ et des apôtres, tout le monde, amis et adversaires, croyait, sans l'ombre d'un doute, à la vérité des récits bibliques. Mais aujourd'hui nous n'en sommes plus là. Le doute a envahi beaucoup d'esprits et des meilleurs. Or, il est évident que du moment où la certitude historique vient à faire défaut, les récits perdent par là même leur autorité pédagogique. Celui qui ne croit pas que la femme de Lot a été changée en statue de sel pour avoir désobéi à la parole de Dieu, ne trouvera pas dans cette histoire un motif de craindre le châtiment s'il désobéit aux ordres de la loi divine.

Oh ! je sais qu'on peut allégoriser ces histoires et en tirer d'excellentes leçons. Nous parlerons tout à l'heure de ces allégories. Mais, pour le moment, c'est d'histoire qu'il s'agit. Et je pense que personne ne contestera ce fait, que celui qui nie l'historicité d'un récit, ne peut en recevoir la même impression que celui qui croit à sa vérité historique. Un mythe peut nous intéresser,

nous instruire, nous édifier même : il ne bouleversera pas notre cœur et ne produira pas ce changement d'orientation de la vie, que nous appelons la conversion. Pour qu'une histoire produise sur nous cette profonde impression morale, il faut absolument que nous soyons convaincus de sa vérité.

C'est ce qu'a parfaitement compris l'Église, quand, en présence des doutes qui commençaient à se produire au sujet de la vérité de tel ou tel récit de l'histoire sainte, elle a ordonné aux fidèles de croire inébranlablement à la vérité de tous ces récits, et qu'elle a menacé les incrédules des châtiments divins. Cela nous explique l'origine et le caractère pratique de cette doctrine. Elle se fonde sur une observation psychologique des plus justes. Et ceux qui la professent encore aujourd'hui ont le sentiment, instinctif ou raisonné, de la nécessité absolue de croire à la vérité d'un récit pour en recevoir une impression morale. Dès que nous doutons de la vérité d'une histoire qu'on nous raconte, elle manque son effet.

Sur ce point, nous sommes d'accord avec les prémisses de l'enseignement traditionnel, mais nous en tirons une conclusion différente. Au lieu de dire : l'histoire sainte ne peut produire sur l'homme un effet salutaire que s'il la croit vraie, *donc* il faut affirmer sa vérité aussi énergiquement que possible, — nous concluons : l'histoire sainte ne peut produire sur l'homme un effet salutaire que s'il la croit vraie, *donc* il faut s'appliquer consciencieusement à discerner dans cette histoire ce qui est vraiment historique de ce qui ne l'est pas. Nous justifions ainsi l'étude historique et critique de la Bible.

Qu'on veuille bien en être assuré : c'est une préoc-

cupation religieuse, c'est l'amour des âmes, c'est le souci de la propagation de l'Évangile qui nous pousse à faire de la critique biblique. Nous sommes aussi intimement convaincus que n'importe qui de la vertu pédagogique de l'histoire en général, et de la valeur morale et religieuse de l'histoire sainte en particulier. Et c'est précisément pour cette raison que nous avons la passion de la vérité historique, et que nous faisons les efforts les plus consciencieux pour dégager l'histoire vraie de l'histoire plus ou moins légendaire, après avoir constaté qu'il y a, en effet, des erreurs historiques dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

Il me semble que, dès qu'on nous accorde ne serait-ce que la *possibilité* de données inexactes dans la Bible, on doit se ranger à notre avis en ce qui concerne, non seulement la légitimité de la critique biblique, mais aussi la sainte obligation pour le théologien de faire cette critique d'une manière aussi rigoureuse que possible. Certes, celui qui croit que la Bible est littéralement dictée de Dieu, pourra contester les droits de la critique, car son principe exclut de nos écrits sacrés toute possibilité d'erreur. A ce point de vue, la condamnation de la critique biblique est parfaitement légitime. Si Dieu a dicté la Bible, tout y est vrai. Le lecteur n'a qu'à s'incliner. S'il se permet de mettre en doute la vérité d'un récit, il est un incrédule : il traite Dieu de menteur. C'était là le point de vue des théologiens protestants du XVII^e^ siècle. On s'explique ainsi très bien et la théorie qui impose au chrétien l'obligation de croire mot pour mot tous les récits de la Bible, et les anathèmes des théologiens théopneustes contre les partisans de la critique la plus modérée. Il s'agit là d'une question de principe.

Mais ce qui s'explique moins, si ce n'est par un phénomène d'atavisme, c'est que des théologiens qui ont rejeté la doctrine de l'inspiration littérale, n'en continuent pas moins à dénoncer au public religieux comme des incrédules et des hommes dangereux pour la foi et la vie de l'Église les savants pieux et consciencieux qui se consacrent à l'étude historique et critique des saintes Écritures. Or, ce cas n'est pas rare ; il est presque la règle dans la tendance théologique qu'on est convenu d'appeler l'orthodoxie mitigée, et il révèle un état d'esprit fort curieux à étudier.

Questionnez un peu tel partisan de cette tendance, et vous remarquerez bientôt son embarras. Il vous avouera qu'il ne croit pas à l'inspiration littérale de la Bible ; il vous accordera, en principe, qu'il peut y avoir des erreurs historiques, littéraires et scientifiques dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Jusque-là, il est d'accord avec vous. Mais essayez de le serrer d'un peu plus près ; entrez dans les détails ; demandez-lui de vous indiquer une de ces erreurs historiques ; posez-lui une question précise au sujet de tel ou tel récit, et vous verrez qu'il cherchera à se dérober. Il n'ose pas approfondir les questions. Il manque de vaillance intellectuelle. Un examen critique lui fait peur ; les conséquences de ses prémisses l'effraient ; il a peur de sa propre pensée. Il ne se sent à l'aise que dans le vague.

Je n'exagère pas. Vous devez avoir rencontré des théologiens auxquels cette description s'applique trait pour trait. J'en connais un grand nombre. C'est l'état d'âme de la majorité de nos pasteurs censément orthodoxes, qui ont abandonné la doctrine de l'inspiration plénière et qui néanmoins sont des adversaires plus ou moins résolus de la critique biblique. Leur position est

d'une inconséquence lamentable. En théorie, ils ne croient pas à l'inspiration plénière, et dans leur activité pastorale, ils parlent, prêchent, agissent, jugent, condamnent comme s'ils y croyaient.

Quelle étrange théologie ! On pourrait l'appeler la théologie du *sic et non*. Les plus hardis d'entre eux font de la critique à tâtons, au petit bonheur, sans principe ni méthode. Leur grande crainte est de découvrir des erreurs dans la Bible, et leur apologétique est dominée beaucoup plus par le désir de confirmer la tradition que par celui d'établir la vérité historique, dût-elle aller à l'encontre des idées reçues. Ils appellent cela de la critique « conservatrice », et ils s'en font un mérite, tant la doctrine de l'inspiration plénière qu'ils disent avoir abandonnée pèse encore sur leur jugement et leur enlève l'indépendance scientifique.

Que parmi les théologiens qui font de la critique indépendante, il y ait des esprits subversifs, dans le genre des iconoclastes, cela n'est pas douteux. Ils sont à l'extrême opposé des conservateurs à outrance. Le préjugé les aveugle les uns et les autres. Il y aura toujours des hommes travaillant avec un parti pris soit conservateur, soit révolutionnaire. Les esprits pondérés sont rares. Le critique à l'esprit vraiment historique ne se laisse guider ni par le désir de conserver, ni par celui de renverser ; il cherche uniquement la *vérité*. Et que celle-ci lui plaise ou lui déplaise, qu'elle plaise ou déplaise aux autres, quand il l'a constatée, il l'accepte et la proclame résolument, car il sait qu'il n'y a point de vérité contre la vérité, et que la vérité historique nettement établie est une puissance pédagogique de premier ordre.

Il faut donc, en ce qui concerne l'histoire du peuple

d'Israël et de l'Église chrétienne primitive, mettre tout en œuvre pour dégager *l'histoire vraie* des textes qui nous ont été conservés et qui nous rapportent les événements avec plus ou moins d'exactitude. Ce travail est absolument indispensable dans l'intérêt de la foi religieuse. Non que la Bible telle que nous l'avons et sans nulle espèce de critique ne suffise pas pour éveiller et nourrir le sentiment religieux. Nous verrons à quoi tient essentiellement son action salutaire. Mais pour que l'histoire sainte réponde à son but, il faut, comme la vieille orthodoxie l'a parfaitement reconnu, que le lecteur y croie fermement. Et pour que le lecteur élevé dans l'esprit de la culture moderne puisse y croire, il faut lui enlever tout motif légitime de doute, il faut que la critique fasse une œuvre consciencieuse et nous donne l'histoire du peuple d'Israël, celle du Christ et celle de l'Église primitive avec autant de précision historique que le permettent les documents qui sont à notre disposition.

L'homme vraiment scientifique ne demande pas en histoire, comme un enfant déraisonnable, une certitude impossible. Il a fait des études; il sait ce que l'on est en droit d'exiger. Ce qu'il demande, c'est un contrôle rigoureux et indépendant. Ce contrôle est d'autant plus nécessaire que les événements dont il s'agit sont plus importants. Le devoir du théologien est donc de soumettre les textes qui racontent ces événements à l'examen le plus scrupuleux. A cette condition seulement, il pourra les présenter comme une leçon, comme un enseignement divin aux hommes cultivés de notre génération.

Qu'on ne nous objecte pas que tout historien a ses préjugés, ses idées préconçues, ses préférences et ses

antipathies ; qu'il est impossible de faire de l'histoire absolument impartiale, et que la foi chrétienne est une des conditions préalables pour porter un jugement autorisé sur les récits de l'histoire sainte. Certes, nous abordons toute étude historique avec nos sentiments, nos convictions, notre tournure d'esprit, notre conception du monde. En ce sens, il est vrai que tout homme a ses préjugés et que l'impartialité historique n'est pas de ce monde. Mais il ne faudrait pas confondre ce fait indéniable avec cet autre fait non moins certain, que, de même que certains hommes ont le sens de la musique ou de la peinture et que d'autres ne l'ont point ou à un moindre degré, de même certains hommes ont le sens de l'histoire, tandis que d'autres en sont plus ou moins dépourvus. Le sens historique, de même que le sens artistique, est un charisme, un don naturel, un privilège accordé par le Créateur dans diverses mesures. Celui qui est privé de sens historique n'est pas plus apte à faire de l'histoire que celui qui est privé de sens musical n'est qualifié pour écrire une symphonie. Et de même qu'il y a des gens qui se croient musiciens sans l'être, de même il y a des gens qui se font illusion sur la valeur de leur jugement historique.

Mais l'esprit historique, à lui seul, ne suffit pas pour faire un historien compétent. Il faut en outre qu'il y ait une certaine affinité spirituelle entre l'historien et le sujet qu'il traite. Pour faire l'histoire de l'art, il faut être artiste ; pour traiter l'histoire sainte, il faut être religieux. Un incrédule est incapable de pénétrer dans l'âme des prophètes, du Christ, des apôtres. Seul, un vrai chrétien peut écrire une « Vie de Jésus ». La foi religieuse est tout aussi indispensable que l'esprit histo-

rique pour comprendre l'histoire de l'Église ou l'histoire des dogmes. Et comme l'histoire sainte tient à la fois du domaine religieux et du domaine profane, il est nécessaire, pour faire de la critique biblique et pour comprendre la Bible sous tous ses aspects, de joindre l'esprit religieux à l'esprit scientifique. A cette condition seulement, le théologien appelé à traiter l'histoire sainte sera bien outillé pour sa tâche.

Je n'ai pas à examiner ici la tâche de la critique elle-même, les problèmes littéraires et historiques qui se posent devant elle, les témoignages internes et externes qu'elle doit écouter et peser, les principes qui doivent la guider, la méthode qu'elle doit suivre. Je ferai seulement remarquer qu'à ce point de vue, je n'établis nulle différence entre la critique de l'histoire profane et celle de l'histoire sainte. Il n'y a pas deux procédés pour arriver, dans les études historiques, à la distinction de la vérité et de l'erreur. Ce n'est qu'en appliquant à l'histoire sainte les règles éprouvées de toute critique historique que nous répondrons à la tâche qui nous incombe et que nous aurons le droit de demander aux hommes cultivés de nous écouter et de prendre nos recherches et affirmations historiques au sérieux.

Ils ne seront nullement offusqués de voir certaines divergences dans les résultats des recherches également consciencieuses de deux théologiens. Ils savent par expérience que ces divergences sont très naturelles et presque inévitables dans cet ordre d'études, et que ce n'est que par un travail lent et persévérant et à travers bien des oscillations qu'on arrive à un accord, sinon dans tous les détails, du moins dans les grandes lignes. Quand l'accord s'est fait, l'esprit scientifique arrive au

repos, la certitude historique s'établit, et cette certitude produit ses effets bénis pour la foi religieuse.

Je demande la permission de citer, à l'appui de ce que j'avance, une expérience personnelle. Autrefois l'histoire du peuple d'Israël était pour moi une véritable énigme ; je n'y comprenais rien, et fatigué de m'escrimer avec des textes inintelligibles, j'en étais arrivé à laisser absolument de côté la lecture des parties historiques de l'Ancien Testament. En 1879, l'étude du célèbre ouvrage de Wellhausen sur « l'histoire d'Israël » fut pour moi une révélation. Cet éminent critique, par ses démonstrations merveilleuses, me montra sous l'amas des matériaux utilisés dans les documents que nous a conservés la tradition juive, la véritable histoire du peuple de Dieu. La lumière était faite (1). Maintenant je comprenais cette histoire, et je me remis avec joie à l'étude des voies providentielles par lesquelles Dieu a conduit Israël, depuis les origines jusqu'au berceau de Celui qui fut le plus grand et le plus méconnu de ses fils. Cette expérience m'a appris la valeur religieuse de la critique biblique et les bénédictions que nous procure la certitude en matière d'histoire sainte. Jusque-là j'avais bien déjà fait de la critique avec la meilleure conscience du monde, mais depuis ce temps j'en fais aussi dans le sentiment d'accomplir un devoir *religieux*.

Ces observations s'appliquent à toutes les parties de la Bible, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. La critique, même si elle arrive à des résultats négatifs, pourvu qu'elle soit vraiment historique, a sa vertu

(1) Je n'entends pas par là souscrire à tous les détails de l'exposé de Wellhausen ; je ne parle que des grandes lignes de sa reconstitution de l'histoire du peuple d'Israël. — Son livre a paru en 1878.

morale. Que l'on ne s'imagine pas qu'en établissant, par des raisons sérieuses, que tel récit est un mythe ou une légende, on lui enlève par là toute valeur religieuse aux yeux de l'homme cultivé. Bien au contraire. Si vous voulez contraindre ce penseur à croire qu'un récit manifestement légendaire est de l'histoire authentique, vous ne ferez que l'éloigner de l'Écriture ; tandis que vous gagnerez sa confiance si vous constatez avec une entière loyauté scientifique, qu'en effet, ce récit est une légende, et si vous savez mettre en lumière la vérité religieuse que recouvre l'enveloppe légendaire. Montrer qu'une légende est une légende et non de l'histoire, c'est faire œuvre d'historien, c'est établir une vérité historique ; et la religion ne peut qu'en bénéficier. Le mythe, la légende, la fable ne sont pas des erreurs. Nous savons que les animaux ne parlent point ; et cependant les fables qui les font parler ont, pour l'homme cultivé non moins que pour l'enfant, une grande valeur pédagogique. Il en est de même, au point de vue religieux, des légendes, des mythes et aussi de certaines erreurs historiques de la Bible. C'est l'esprit religieux qui leur a donné naissance ou qui les a pénétrés de son souffle. Il faut savoir y découvrir la pensée divine. Dans ces cas, l'interprétation allégorique dont on a tant abusé au détriment de l'histoire, est tout indiquée. Elle trouve là son application légitime.

Est-ce à dire que la critique ne présente nuls dangers ? L'affirmer serait faire preuve d'aussi peu d'expérience que de sens pratique. Aucun esprit tant soit peu clairvoyant ne peut méconnaître qu'il existe de nos jours, exceptions à part, une discordance fâcheuse entre les conceptions théologiques de notre clergé protestant et celles de la masse de nos laïques pieux. Il y

a là un hiatus, caché d'ordinaire par la prudence pastorale et ignoré grâce à la confiance des fidèles en leurs conducteurs, mais qu'il serait puéril de vouloir nier.

Cet état de choses n'est certes pas sans gravité. Il peut, à l'occasion, rendre la tâche du pasteur éminemment difficile, surtout s'il y a dans sa paroisse des fidèles de culture très différente. La pédagogie la plus élémentaire lui commande de ne scandaliser personne, de ne pas faire de la critique avec des gens nullement préparés pour la comprendre, de ne pas ébranler imprudemment des croyances avec lesquelles la foi religieuse est plus ou moins unie et risquerait de sombrer. On ne donne pas de viande aux nourrissons. La foi à la vérité de l'histoire sainte est, comme nous l'avons vu, un puissant moyen pour produire et entretenir la piété. Ébranler cette conviction dans une âme, sans pouvoir lui substituer une certitude historique équivalente, serait commettre un manque de tact, dont les conséquences pourraient être déplorables.

Et, d'autre part, comment ne pas tenir compte des besoins des esprits cultivés, qui ont, à l'endroit des récits bibliques, des doutes d'autant plus respectables qu'ils sont plus justifiés. Ces penseurs, ces hommes de science, ces demi-savants teintés de littérature, ces notables éduqués par les journaux politiques n'ont pas moins de droits à la cure d'âme de leur pasteur que les petits et les ignorants. Une critique franche et vigoureuse serait un bienfait pour leurs âmes et pourrait les réconcilier avec l'Église. Le silence du pasteur, par égard pour les faibles, devient une erreur de conduite vis-à-vis de ceux que tourmente le doute. Que faire en cette occurrence? La position du pasteur peut, dans

bien des cas, être extrêmement délicate et lui causer de grandes préoccupations.

Je n'ai pas à donner ici des conseils de prudence pastorale, je constate seulement un état de choses qui saute aux yeux de tout observateur tant soit peu attentif. Ni les prophètes, ni Jésus-Christ, ni les apôtres, ni les Pères de l'Église, ni les Réformateurs n'ont connu un tel conflit. Ils avaient, de même que nous, à lutter avec la corruption naturelle du cœur humain, mais leur foi ne se trouvait pas en conflit avec la science de leur temps. Le divorce de la science et de la foi est un phénomène des temps modernes. D'où vient-il? A qui faut-il l'attribuer? Qui est-ce qui en porte la responsabilité? Je n'hésite pas à répondre : la faute en est, non aux hommes de science, mais aux théologiens.

Les hommes de science, mathématiciens, physiciens, chimistes, astronomes, naturalistes, archéologues, philologues, historiens, ont poursuivi leurs études avec une patience, une persévérance, un esprit de dévouement et de foi, une sûreté de principes et de méthodes, une rigueur de procédés qui forcent notre admiration, et ils ont obtenu les résultats merveilleux qui éclatent à tous les yeux et transforment notre vie sociale. Que devaient faire les théologiens en présence de ces progrès éclatants et indiscutables? Leur tâche était toute tracée. Fidèles à l'exemple des hommes de Dieu de l'Ancienne Alliance et de l'Église primitive, ils devaient faire un accueil empressé à toutes les connaissances profanes qui élargissent l'horizon de l'esprit humain, et confiner leurs études spéciales dans le domaine si vaste et si beau des choses morales et religieuses. Ils restaient ainsi en contact avec la culture de leur temps.

Eh bien, c'est ce qu'ils n'ont pas su faire. Confondant la vie religieuse avec ses manifestations locales et temporaires, ils se sont obstinés à retenir les formes surannées qu'elle avait autrefois revêtues, avec tous les éléments d'une conception du monde à jamais dépassée et toutes les erreurs scientifiques, littéraires et historiques qui s'y rattachaient, et ils se sont évertués à présenter aux fidèles ces vieilleries comme des articles de foi, et à courber l'intelligence des penseurs sous un joug bien différent de celui que le Christ a invité à prendre sur eux ceux qui veulent le suivre.

Il y aurait un beau travail à faire sur l'histoire de ce conflit. On n'aurait pas besoin de remonter bien haut. On en trouverait les origines à l'époque où, sous l'influence de la Renaissance et de la Réforme, les sciences commencèrent à s'émanciper de la théologie du moyen âge, et où un Galilée, contraint par les menaces de l'Inquisition à rétracter ses affirmations hérétiques sur la rotation de la terre, doit avoir dit en sortant de prison : *E pur si muove*. Tout le conflit est là. Il se répète et se continue jusqu'à nos jours sous les formes les plus variées. Ce sont toujours les théologiens qui prétendent imposer des idées scientifiques surannées, qu'ils ont décrétées orthodoxes, à la science indépendante, émancipée de la tutelle de l'Église. *Philosophia ancilla theologiæ*, disait-on au moyen âge. Nos théologiens de la vieille école ont retenu le principe sous une forme atténuée, et ce n'est que par lambeaux que la critique biblique parvient à leur arracher des concessions forcées. Elle a déjà fait de grands progrès, même dans le camp de l'orthodoxie la plus farouche. Elle finira par triompher de toutes les résistances et de toutes les excommunications, car elle a droit à toute

l'indépendance de la science historique. Ce n'est pas l'Evangile du Christ qui lui refuse cette liberté.

On pourra, il est vrai, nous objecter que notre Bible traditionnelle est celle du Christ, et que le devoir de l'Église est de considérer cet écrit comme un dépôt sacré, auquel il n'est pas permis à personne de toucher : quiconque y touche commet un sacrilège, c'est pourquoi l'œuvre des critiques est une œuvre maudite.

Entendons-nous. Je ne veux pas examiner si notre Bible traditionnelle est bien identique aux rouleaux de parchemin dont se servait Jésus. Je ne parle pas non plus des divergences entre le Canon des masorètes et celui des Septante. La critique biblique aurait sans doute à faire là un petit travail d'émondation auquel même l'orthodoxie la plus rigoureuse n'aurait rien à redire et pour lequel elle nous donnerait généreusement une dispense. Mais, sans appuyer sur cette petite inconséquence des pourfendeurs de la critique, je leur accorde qu'en gros, notre Bible est bien celle des synagogues des premiers siècles. On est convenu de l'appeler la *Bible rabbinique*, pour la distinguer de la *Bible historique*, telle que la conçoit la critique moderne.

Aurions-nous donc deux Bibles : la Bible rabbinique et la Bible historique ? Cela peut paraître étrange au premier abord. Et cependant, à la réflexion, on reconnaîtra que, pour faire de la bonne théologie, nous ne pouvons nous passer ni de l'une ni de l'autre.

Pour bien comprendre l'enseignement de Jésus-Christ, il nous faut savoir quels écrits ont exercé une influence sur son esprit ; pour élucider l'exégèse de saint Paul, il nous faut connaître les textes qu'il a interprétés ; pour pénétrer dans le mouvement religieux

de l'Église primitive, il nous faut étudier le livre qu'on lisait alors comme Parole de Dieu dans toutes les communautés chrétiennes. A ce point de vue, la « Bible rabbinique » est un document historique de premier ordre, dont la connaissance nous est absolument indispensable.

Mais quand il s'agit de reconstituer l'histoire du peuple d'Israël depuis ses origines jusqu'au temps des Macchabées, quand il s'agit de suivre l'évolution graduelle de la religion juive à travers les siècles et de nous en expliquer l'originalité à la fois religieuse et nationale, l'autorité de la Bible rabbinique est grandement sujette à caution ; et c'est ici que la « Bible historique », telle que la critique moderne parvient de plus en plus à la dégager des vieux documents, vient nous rendre des services inappréciables ; c'est la critique qui nous donne la véritable « histoire sainte », c'est-à-dire l'histoire *réelle* du peuple d'Israël sous la direction providentielle de Dieu.

Cette histoire a pour nous un intérêt majeur, car nous croyons, ou plutôt nous voyons que le peuple d'Israël a été le peuple privilégié dans l'ordre des choses religieuses, comme les Grecs l'ont été dans le domaine des beaux-arts et les Romains dans la politique et la jurisprudence ; et nous attribuons ces privilèges à une dispensation divine providentielle, dont l'explication nous échappe, mais dont nous constatons la réalité. Si donc nous croyons que le peuple d'Israël a été le « peuple élu » au point de vue religieux, le peuple que Dieu a choisi parmi les nations dans une intention de relèvement et de salut pour l'humanité, si nous croyons qu'il a été mis à part pour recevoir la révélation spéciale de la volonté et des promesses de Dieu et pour donner

naissance à Celui qui devait être la lumière du monde et le Sauveur des pécheurs, si nous croyons que l'histoire de ce peuple, dans les bons et les mauvais jours, a été l'objet d'une intervention particulière de l'activité rédemptrice de Dieu, nous devons avoir à cœur de connaître cette histoire dans toute sa vérité.

C'est un besoin *religieux* qui nous pousse à rechercher cette vérité dans les documents que la tradition nous a conservés, afin de la mettre en pleine lumière, comme on déblaie une ville antique autrefois célèbre, mais recouverte de décombres, comme on ramène au jour de vieilles civilisations, disparues depuis des siècles et inconnues de nos aïeux. Cette œuvre de restauration incombe à la critique biblique. Elle est une œuvre à la fois scientifique et religieuse : scientifique, parce qu'elle opère avec toutes les ressources et dans toute l'indépendance de la science moderne ; religieuse, parce qu'elle n'est pas inspirée par une simple curiosité archéologique, mais par le désir de voir pour ainsi dire Dieu à l'œuvre et de découvrir dans cette activité ses pensées, ses intentions, ses fins, le secret de nos souffrances, de nos joies, de toute notre vie.

Et ce que nous disons de l'histoire du peuple d'Israël s'applique bien plus encore à l'histoire de l'Église primitive, et en première ligne à la vie et à l'œuvre de son fondateur et chef permanent.

Connaître la vérité sur la vie de Jésus est un besoin primordial de l'âme chrétienne. Le Christ est son Maître, son Seigneur, son Sauveur. Elle voit en lui la révélation parfaite de Dieu sur la terre. Il lui importe donc de bien saisir sa parole et de ne se laisser induire en erreur sur aucun acte, aucun événement de sa vie.

Dans cette recherche, les affirmations les plus caté-

goriques de l'Église ne nous suffisent pas. Nous voulons aller aux sources qui nous rapprochent le plus possible de la personne du Seigneur lui-même, de son temps, de son milieu, de son esprit, de sa conscience morale et religieuse, de son originalité individuelle, de sa vie intime; nous voulons sentir battre son cœur. Ce n'est que par l'étude approfondie des documents contemporains, des écrits les plus rapprochés de son temps, que nous pouvons espérer atteindre ce but, car lui-même n'a rien écrit.

Or, quand nous faisons cette étude à la fois littéraire et historique, nous constatons que l'enseignement traditionnel de l'Église ne répond pas absolument à la réalité des faits. Nous voyons, d'une part, comment les écrits qui nous rapportent la vie de Jésus, nos Évangiles canoniques en particulier, ont été composés, quels remaniements ils ont subis, quelles libertés les copistes successifs se sont permises, combien les mœurs littéraires de cette époque différaient des nôtres, combien les fraudes pieuses étaient faciles et familières aux auteurs contemporains. D'autre part, nous sommes amenés, par l'examen du contenu lui-même de nos documents, à nous demander si leurs auteurs n'auraient pas accueilli de confiance des traditions orales grandement sujettes à caution et qui auraient besoin d'être passées au crible d'une critique sérieuse (1). Enfin, grâce aux progrés de l'exégèse moderne, il nous est permis de soupçonner les anciens théologiens de n'avoir pas tou-

(1) Le développpement rapide et aujourd'hui bien constaté de la légende dans l'histoire de saint François d'Assise est pour nous une leçon et un avertissement. Voyez : Paul Sabatier, *la Vie de saint François d'Assise*, — en particulier l'Introduction au *Speculum Perfectionis*, Paris, 1898.

jours bien saisi le sens de nos textes sacrés et d'avoir altéré, dans leur enseignement, devenu officiel, la figure du Christ telle qu'elle nous apparaît encore aujourd'hui dans nos Évangiles. De là, des incertitudes bien naturelles chez l'historien d'abord, et ensuite aussi chez ceux qui de quelque façon entendent parler des hésitations des savants.

Faudra-t-il étouffer ces doutes au nom de la foi chrétienne? Faudra-t-il, au nom de l'Évangile, traiter d'incrédules ceux qui croient découvrir des erreurs dans les écrits du Nouveau Testament?

Mais qui donc nous assure que ces écrits sont historiquement infaillibles? On disait autrefois que ce qui nous garantit leur historicité, c'est qu'ils ont été divinement inspirés, ou bien que Jésus a promis à ses disciples que le Saint-Esprit leur rappellerait tous les événements de sa vie, ou encore que ces écrits ont éte providentiellement préservés de toute erreur. Hélas! ces arguments de l'ancienne apologétique ont perdu aujourd'hui toute force probante. Il est plus que probable que pas un seul des écrits du Nouveau Testament n'est, dans sa forme actuelle, l'œuvre d'un disciple immédiat du Christ, et il est hors de doute que la Providence n'a nullement joué dans la rédaction et la conservation de ces livres le rôle qu'on lui a assigné, puisqu'elle y a laissé glisser des erreurs historiques manifestes.

Il est, par exemple, historiquement établi, par les annales de l'empire romain, que le recensement de Quirinius en Judée n'a pas eu lieu sous le règne d'Hérode le Grand, mais seulement quelques années après sa mort, et que, lors de ce recensement, les habitants n'ont nullement été obligés de se rendre dans leur lieu d'origine, comme le raconte Luc dans son Évangile.

Voilà donc une erreur historique incontestable. Il suffit que nous en soyons convaincus, ou seulement qu'un doute à ce sujet ait pénétré dans notre esprit, pour que les arguments de l'ancienne apologétique perdent, à nos yeux, leur valeur absolue. Si Luc s'est trompé là, il a aussi pu se tromper ailleurs, où nous n'avons plus les moyens de le contrôler. On aura beau lutter contre ces doutes, une fois qu'ils se sont ancrés dans la pensée, on ne parvient plus à s'en défaire. Qu'on se l'avoue ou non, il en reste quelque chose.

Un doute pareil, un doute historique, serait-il un péché? Jamais je ne pourrai l'admettre. Pourquoi donc un péché? Il ne dépend pas de nous d'avoir telles ou telles idées historiques. Le doute nous est imposé par notre constitution mentale, par la conformation de notre esprit tel que Dieu l'a créé. Il n'est pas un acte de notre volonté, une détermination de notre cœur, un mauvais sentiment qu'il serait en notre pouvoir de refouler. Quand nous avons des raisons pour douter de la vérité d'une histoire, il ne nous est pas plus loisible de nous persuader sincèrement de sa vérité que de nous persuader que deux et deux font cinq. Notre constitution intellectuelle s'y oppose. Le péché est une transgression de la volonté de Dieu. Or jamais Dieu ne nous a commandé de croire telle ou telle histoire sous peine de châtiment. Ni le décalogue, ni le résumé de la loi dans l'enseignement de Jésus ne nous ordonnent une telle croyance. Il n'y a pas un mot dans la prédication de Christ et de ses apôtres, pas un mot dans le Nouveau Testament qui exprime de près ou de loin une idée de ce genre. Cette doctrine, d'où vient-elle? Nous ne l'ignorons pas : elle vient de l'Église catholique.

Vers la fin du second siècle, les évêques, voyant le désordre qui régnait dans les lectures de l'Église et l'abus que les hérétiques faisaient de certains écrits réputés chrétiens, ont commencé à réunir en un code sacré ce que la littérature chrétienne de leur temps leur paraissait offrir de meilleur et de plus authentique, et ils ont fait de ce recueil un livre canonique, dont l'Église, plus tard, a décrété l'infaillibilité. Voilà l'origine du dogme de l'infaillibilité du Nouveau Testament. L'histoire du Canon du Nouveau Testament est aujourd'hui parfaitement connue dans ses grandes lignes. La croyance à son infaillibilité repose sur la croyance à l'infaillibilité de l'Église. Seul un corps infaillible peut décréter l'infaillibilité d'un livre.

L'Église catholique l'a fait, et nous comprenons qu'un bon catholique accepte cette décision les yeux fermés. La discuter, la mettre en doute serait un péché contre le Saint-Esprit qui a parlé par la voix de l'Église. *Roma locuta est, causa audita est.* Mais un chrétien protestant devra-t-il l'accepter pareillement? La vieille orthodoxie protestante, par une étonnante inconséquence, a répondu affirmativement; et cette malheureuse réponse pèse encore lourdement sur l'orthodoxie moderne. Nous souffrons encore aujourd'hui, à travers tout le protestantisme, sous l'oppression spirituelle du vieux dogme de l'infaillibilité de l'Église catholique. C'est de là que vient l'opposition, parfois si violente, contre les théologiens qui, fidèles à l'esprit protestant et aspirant à connaître la vérité, font résolument de la critique.

Quels sont donc les arguments que l'on fait valoir contre eux? Je n'en connais qu'un seul : le respect de la « chose jugée ». Vous conviendrez que cela n'est pas suffi-

sant. Il y a quelques années, on en appelait encore à une intervention spéciale de la Providence divine, à la conservation *providentielle* du livre sacré. Mais cet argument a fini par se perdre dans le silence, non seulement depuis qu'on a constaté des erreurs dans la Bible, mais aussi depuis qu'on a dû reconnaître que la critique avait, elle aussi, quelques droits à se dire *providentielle* et qu'elle pouvait, au même titre, demander qu'on accueillît ses résultats. Oui, pour ma part, je crois à la critique providentielle, non moins qu'au Canon providentiel, parce que je crois à l'intervention de Dieu dans la direction de l'Église depuis l'origine jusqu'à nos jours. Je crois que c'est à la Providence que nous devons la conservation de nos livres sacrés, et je crois aussi qu'il a plu à la Providence de nous les conserver dans des conditions telles qu'il est de notre devoir d'en faire consciencieusement la critique littéraire et historique. Voilà la tâche sacrée que Dieu impose aux docteurs de l'Église et à laquelle ils n'ont pas le droit de se soustraire.

La critique biblique nous apparaît ainsi comme un devoir que Dieu nous impose. Et si elle est réellement un devoir, il est impossible qu'elle présente pour la foi religieuse les dangers dont ses adversaires font tant de bruit, car Dieu ne demande rien à l'homme qui puisse être préjudiciable à sa vie intérieure. Bien au contraire : s'il veut que nous fassions de la critique, c'est dans l'intérêt de notre foi, de notre vie, de notre salut. Une critique faite dans un véritable esprit scientifique, au lieu de nous éloigner de Dieu, nous rapproche de lui. Il suffit d'un peu d'observation psychologique pour s'en persuader.

Pour qu'un récit qui se donne comme historique

produise sur nous tout son effet moral, il faut absolument, comme nous l'avons dit, que nous croyions à sa vérité. Or cette certitude est l'un des fruits de la critique. S'il y a des récits de l'histoire sainte que la critique se voit dans la nécessité de sacrifier, parce qu'ils ne résistent pas à un examen approfondi, il en est d'autres dont elle démontre la vérité historique avec une rigueur telle qu'elle impose ses résultats à la conviction de l'historien le plus exigeant. Entre ces deux conclusions, l'une résolument positive, l'autre résolument négative, s'étend le domaine des probabilités, allant sur une échelle infiniment nuancée de la presque certitude au doute le plus accusé.

Ce sont là des conséquences propres à toute étude historique. Mais en même temps, c'est une grande satisfaction pour l'historien de pouvoir se dire avec certitude : ceci est vrai, ceci est faux, ceci est problématique et ne pourra guère, en l'état actuel des documents, être élevé au-dessus du doute. Rétrécir de plus en plus ce domaine intermédiaire, c'est à quoi tendent les efforts des historiens. Cela ne va pas sans hésitations, sans tâtonnements, sans alternances d'espérances et de déceptions ; il y a là des fluctuations dont les ennemis de la critique se moquent bien à tort. Grâce au concours d'ouvriers patients et infatigables, l'œuvre ne cesse d'avancer. Les progrès dans la connaissance de l'histoire sainte ont été considérables au cours de ce siècle. Il y a des résultats définitivement acquis, et il nous est permis d'espérer que l'accord finira par se faire sur de nombreux points aujourd'hui encore en discussion.

Les choses sont déjà bien avancées dans l'examen critique des écrits de l'Ancien Testament. Les résultats

acquis nous permettent de reconstruire dans ses grandes lignes l'histoire politique du peuple d'Israël ainsi que l'histoire de ses idées religieuses et de ses espérances nationales. L'accord n'est pas moindre pour ce qui concerne le Nouveau Testament. On est unanime à reconnaître que les évêques, dans leur choix des livres canoniques, ont fait preuve d'un sens historique et critique tout à fait remarquable. Ils ont réuni dans le recueil du Nouveau Testament ce que la littérature chrétienne de leur temps offrait de plus précieux. C'est tout au plus s'ils ont reçu un ou deux petits écrits de moindre valeur ; et, d'autre part, il est certain qu'ils n'ont négligé, à notre connaissance, aucun écrit ayant une importance majeure. De même que les rabbins avaient pieusement conservé les documents les plus précieux de la littérature religieuse d'Israël, de même les évêques chrétiens ont préservé de la destruction les joyaux de l'Église primitive. Nous avons donc dans notre Bible un monument historique de tout premier ordre ; et, avec nos pères, nous voyons dans sa conservation une œuvre de la Providence divine.

Maintenant nous nous sentons à l'aise, nous marchons sur un terrain solide. Ce n'est plus une Église prétendue infaillible qui nous présente la Bible, en nous demandant d'y croire au nom de son infaillibibité surnaturelle et indiscutable, c'est la critique elle-même qui nous la donne, avec toute l'autorité que lui confère l'emploi légitime et consciencieux de la raison dans l'ordre des choses littéraires et historiques. Notre point de vue a changé. Nous ne craignons plus de commettre un sacrilège en exprimant des doutes au sujet de l'historicité de tel ou tel récit. Et quand la vérité d'un récit se confirme à nos yeux, nous avons une assurance

autrement solide que celle que nous offrait une garantie mystique sans contrôle.

Dans cette joyeuse assurance, nous reprendrons notre Bible pour y puiser les leçons divines. Et ici l'individualisme protestant réclame et développe tous ses droits. De même que nous sommes placés seuls devant Dieu avec notre conscience religieuse et morale, et que chaque serviteur, qu'il soit debout ou qu'il tombe, comme dit saint Paul, n'est jugé que par son maître, de même nous sommes placés seuls devant Dieu avec notre conscience et nos convictions historiques, et nul autre que Dieu n'a le droit de nous juger. Nous sommes affranchis de l'esclavage d'une tradition tyrannique, et nous sommes parvenus à la majorité spirituelle, à la liberté des enfants de Dieu.

Nous nous sentons absolument libres dans notre conscience de croire ou de ne pas croire tel ou tel récit biblique ; et quand des doutes historiques surgissent dans notre esprit, nous ne les considérons pas comme des suggestions de Satan, nous ne songeons pas à les combattre comme on combat de mauvais sentiments, et nous n'avons nulle crainte que ces doutes nous rendent condamnables aux yeux de Dieu, car c'est lui-même qui nous a donné nos facultés intellectuelles et qui veut que, dans ce domaine, nous employions la raison pour connaître la vérité et éviter l'erreur. Cette conviction nous donne le calme et le repos de l'âme.

Nous trouvons aussi une grande satisfaction de l'esprit en constatant l'historicité indubitable de l'immense majorité des récits bibliques. Je ne puis m'arrêter à faire ici une énumération même rapide des données de la Bible qui sont élevées au-dessus de toute espèce de doute. Il me faudrait copier presque tout le recueil

sacré. Qu'il me suffise de dire que, grâce à la critique, l'histoire du peuple d'Israël et de l'Église primitive se dégage pour nous avec une vérité saisissante. Nous voyons les humbles débuts de la nation sous les patriarches, son affranchissement et sa constitution sous Moïse, sa grandeur et sa gloire sous David et Salomon, ses épreuves sous leurs successeurs, sa chute et sa captivité en pays étranger, son retour dans la patrie, la reconstruction de son temple, la réorganisation de son culte, sa vie ecclésiastique, ses luttes sous les Macchabées, ses espérances enthousiastes et inébranlables, sa prospérité sous le règne d'Hérode le Grand, l'apparition humble et mystérieuse du Messie en Jésus de Nazareth.

Toute cette histoire, pour qui sait la lire avec les yeux de la foi, est pleine d'avertissements divins, d'encouragements et de consolations. Et que dirons-nous en passant de l'histoire d'Israël à celle du Christ et de son œuvre rédemptrice ? Après en avoir défalqué ce que la critique la plus sévère croit devoir y signaler comme historiquement contestable, nous conservons le Christ dans toute sa grandeur morale et religieuse. Pour un trait plus ou moins légendaire dont une tradition candide l'avait paré, nous voyons apparaître un trait viril qui nous saisit et nous remue au fond de l'âme. Non, le Christ n'a pas été diminué par la critique vraiment historique ; il nous a été rendu plus vivant que jamais ; il est ressuscité pour nous de cette espèce de tombeau transcendant où la théologie catholique l'avait enseveli, où, du moins, elle l'avait caché si bien que, pour mettre les fidèles en rapport avec lui, il lui a fallu inventer l'intervention médiatrice de la Vierge et des saints. La critique historique, après bien des hésita-

tions et des tâtonnements il est vrai, nous a débarrassés des rêves de la fantaisie théosophique des Pères grecs et nous a mis en contact, pour ainsi dire immédiat, avec le Christ authentique, tel qu'il a vécu en chair et en os, tel qu'il a pensé, senti, agi, lutté, prié, souffert, prêché, béni, sauvé, tel qu'il s'est sacrifié dans la mort et que ses disciples l'ont vu ressuscité. On peut dire, sans aucune exagération, que depuis les temps des apôtres, on n'a pas connu Jésus-Christ aussi bien que de nos jours. Et c'est à la critique historique que nous devons ce bienfait.

Nous lui devons par-dessus tout de nous avoir donné le sentiment vif et net que l'Église ne s'est pas trompée, quand elle a enseigné l'inspiration religieuse *une* et *unique* de la Bible. L'histoire — en général — est à la fois la révélation de la pensée de Dieu et de l'esprit de l'homme. Notre analyse ne parviendra jamais à faire dans un événement quelconque le départ exact de ce qui en revient au facteur divin et au facteur humain. Aussi cela n'est-il nullement nécessaire dans l'histoire sainte, du moins au point de vue de la foi religieuse. Il y a une harmonie parfaite entre la pensée de Dieu et la manifestation de la pensée religieuse des hommes de Dieu dans leur vie, leurs actes, leurs paroles, leurs jugements. Un même souffle traverse la Bible de la première à la dernière page. Tout historien le constate, qu'il soit croyant ou incrédule. Le croyant y sent l'action vivifiante de l'Esprit de Dieu, l'incrédule y verra peut-être un produit de la superstition ; mais l'un et l'autre, en ce qui concerne l'unité d'inspiration, sont d'accord dans leurs conclusions. C'est là un fait considérable dont on ne saurait exagérer la portée. Cette constatation historique de l'unité de l'esprit religieux de la Bible toujours

professée par l'Église est un des résultats les plus précieux de la critique.

Oui, il est hors de doute que le même esprit a inspiré toute la Bible. La question de savoir quel est cet esprit ne relève plus de l'histoire, mais de la foi. Et la tâche de dégager cet Esprit des diverses formes contingentes et temporaires qu'il a revêtues dans sa manifestation historique au cours des siècles, incombe spécialement au théologien. Mais le laïque pieux fait aussi cette opération d'une manière plus ou moins inconsciente ; le plus humble chrétien la fait en quelque mesure.

Et ici, remarquons-le bien, la distinction entre la « Bible historique » et la « Bible traditionnelle » a complètement disparu. Théologiens et laïques, partisans et adversaires de la critique, nous avons tous la même Bible. Nous sommes assis tous à la même table, nous mangeons tous la même nourriture spirituelle, nous buvons tous le même breuvage divin. La substance nutritive est la même dans la Bible historique et dans la Bible traditionnelle. Que l'on décompose les écrits bibliques de telle ou telle façon, qu'on leur assigne tel ou tel auteur, telle ou telle date, qu'on les fasse passer au crible de la critique la plus sévère, ou bien qu'on les prenne dans l'ordre où nous les a légués la tradition, avec les dates et auteurs qu'elle leur a assignés, avec les fautes et erreurs qu'ils peuvent contenir, peu importe à la piété : le suc vivifiant qui la traverse est toujours le même et ceux qui s'en nourrissent y trouveront toujours de quoi soutenir et réparer leurs forces. La plus mauvaise traduction a produit des conversions. La Bible est assez riche pour cela.

Il y aura, certes, aussi des différences. De même que les convives d'un repas ne goûtent et ne s'assimilent

pas également tous les mets, de même qu'il n'y a pas deux personnes dont les fonctions digestives soient exactement les mêmes, pas deux dont l'absorption et l'élimination ne diffèrent en quelque chose, de même aussi les lecteurs de la Bible s'en approprient le contenu, soit historique, soit religieux, chacun à sa manière. Tout dépend ici de la culture et des dispositions individuelles. Il n'y a pas deux chrétiens qui reçoivent la même impression de la lecture de la Genèse, des Prophètes, des Psaumes ou des Évangiles. Cependant tous sont nourris pour la vie éternelle, de même qu'à la table de la famille, tous sont nourris pour la vie temporelle.

Cela nous explique pourquoi la Bible continue à produire des effets salutaires dans tous les milieux et sous toutes les latitudes. Elle en produira d'autant plus que l'on reconnaîtra mieux la légitimité et les bienfaits de la critique. En effet, ce qui entrave l'action bénie de la révélation de Dieu par Moïse, les Prophètes, le Christ et les Apôtres, ce n'est pas seulement la corruption naturelle du cœur humain, c'est aussi le despotisme spirituel des représentants de l'Église qui veulent imposer aux fidèles l'obligation religieuse de croire à la vérité de tous les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Or, ne pouvant plier leur pensée et leur conscience sous ce joug tyrannique, de nombreux esprits distingués se sont éloignés de la Bible, de l'Église, de l'Évangile, et sont tombés par réaction dans l'incrédulité. On touche là du doigt l'influence néfaste d'une fausse doctrine.

Ayons le courage de rompre franchement avec cette vieille et funeste erreur et de reconnaître sans réserve à chaque individu le droit d'examiner les données

bibliques avec toute l'acribie de son esprit. Il faut que chacun sente que nous respectons pleinement sa liberté, sans aucune arrière-pensée d'oppression spirituelle. Il faut qu'il sache pertinemment que l'Évangile authentique, l'Évangile du Christ, ne fait nulle violence à notre pensée scientifique et que la seule chose qu'il demande à l'homme, c'est la foi religieuse : la repentance et le don du cœur à Dieu. Prêchons résolument la doctrine du salut par la foi, indépendamment des croyances, et nous verrons arriver au Christ et à son Royaume beaucoup d'hommes de bonne volonté que l'obligation injustifiée de croire à la vérité de tous les récits bibliques avait tenus éloignés de l'Évangile.

L'histoire sainte, je le répète, n'est pas *une histoire qu'il y ait obligation à croire*, elle est *une histoire qui doit produire et nourrir la foi*. C'est là son but. Et ce but, elle ne peut l'atteindre chez les hommes cultivés de notre génération que si nous accordons une liberté entière à la critique historique.

(*Revue chrétienne*, 1899, n° 2. — Tirage à part Librairie Fischbacher, Paris.)

N° 38

LE SALUT

D'APRÈS

L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS-CHRIST [1]

C'est de la *notion* du salut, de l'*idée* du salut que je me propose de parler, et non des *conditions* du salut. La question que je traite n'est pas celle-ci : « Comment pouvons-nous être sauvés ? Que nous faut-il faire pour être sauvés ? » Mais celle-ci : « En quoi consiste le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ ? Comment Jésus s'est-il représenté le salut qu'il a prêché ? »

Au moyen âge, on avait, dans l'Église chrétienne, une idée très précise et très concrète du salut et de la damnation. Les justes, après leur mort, vont au ciel ; les méchants en enfer ; ceux qui ne sont ni trop bons ni trop mauvais vont provisoirement au purgatoire, en attendant leur passage dans le ciel. On ne savait, au juste, dans quelle région se trouvait le purgatoire ; les idées sur ce séjour intermédiaire étaient un peu vagues. Par contre, on avait nettement localisé le ciel et l'enfer : on se représentait le séjour céleste, au-dessus des

(1) Ce travail a été lu, le 21 avril 1899, à la Conférence pastorale luthérienne, à Paris.

nuages et des astres, comme un lieu de délices, auprès de Dieu et de ses anges, et l'enfer dans les régions inférieures de la terre, comme un lieu de supplices, un feu éternel, entretenu par le diable et les démons. Les peintres et les poètes, par leurs images saisissantes, ne contribuèrent pas peu à donner de la couleur et des formes vivantes à ces idées.

La révolution qu'opéra le système de Copernic dans la conception du monde porta un rude coup à ces naïves représentations. Le ciel antique s'évapore dans l'espace infini, et l'enfer disparaît de l'intérieur du petit globe terrestre, qui n'est plus qu'un grain de sable dans l'immensité et dont les géologues pénètrent de plus en plus les secrets. Et que deviennent, dans ce bouleversement, les idées du salut et de la damnation? Chez les uns, elles se spiritualisent; chez les autres, elles se perdent complètement. En général, c'est le vague qui domine. Dans l'Église, on enseigne toujours un ciel et un enfer, en retenant en quelque mesure les représentations du moyen âge. Mais on s'en tient de préférence aux termes de salut et de perdition, sans rien préciser, et sans aller au delà des idées générales de félicité et de souffrance. On n'a plus de représentations aux contours arrêtés.

Que nous sommes loin, sous ce rapport, sinon du fond, du moins de la forme de l'*enseignement de Jésus!* On ne connaît plus guère cet enseignement dans notre monde chrétien. L'interprétation allégorique des Pères l'a complètement transformé; et nos fidèles, sans seulement s'en rendre compte, ne lisent le Nouveau Testament qu'à la lumière de cette vieille exégèse. Peut-être n'ont-ils pas absolument tort, comme nous allons

le voir. Mais il est bon que le théologien sache se débarrasser de ce prisme, et qu'il se place résolument en face de la pensée et des représentations de Jésus-Christ lui-même.

Tout le ministère du Christ, sa vie et sa mort, n'avaient qu'un but : le salut de ses frères. « Le Fils de l'homme, dit-il, est venu chercher et sauver ce qui est perdu » (Luc 19, 10). Il va de lieu en lieu, appelant les pécheurs à la repentance et prêchant l'Évangile du salut. Tout se concentre pour lui dans cette œuvre. Elle est sa préoccupation unique. Il se sacrifie pour elle. Il est le bon berger qui donne sa vie pour ses brebis.

Pour pouvoir se sacrifier ainsi, il faut avoir une idée bien nette du but que l'on poursuit. Cette idée, Jésus-Christ l'a eue. Il n'y a rien de vague, rien d'incertain dans sa conception du salut. La « bonne nouvelle » qu'il prêche, c'est la proximité du « Royaume de Dieu » et la félicité éternelle de tous ceux qui y entreront. Cette félicité, Jésus l'appelle d'ordinaire la « vie éternelle » ou simplement la « vie ».

Les deux idées de Royaume de Dieu et de vie éternelle sont connexes : elles constituent ensemble l'idée du salut. Il s'agit de les préciser.

Remarquons tout d'abord, et c'est un point capital, que le Royaume de Dieu qu'annonce le Christ sera établi *sur la terre*, et non dans le ciel. Jamais Jésus n'a enseigné que les justes, les croyants iront au ciel. L'idée grecque de l'âme, de sa préexistence, de son incarnation, de son immortalité et de son retour, après la mort, dans le séjour céleste, est étrangère à la pensée israélite. C'est par les philosophes grecs, convertis

au christianisme, qu'elle a pénétré dans l'enseignement de l'Église. Ni Jésus ni ses disciples ne l'ont enseignée. Elle ne se trouve pas dans le Nouveau Testament.

Ce n'est pas l'immortalité de l'âme qu'enseignent Jésus et ses disciples, c'est la *résurrection des corps.* Les morts ressusciteront au grand jour de l'Éternel, au jour du jugement dernier : les uns pour leur salut, les autres pour leur condamnation. La terre elle-même sera ébranlée, bouleversée, renouvelée. Dieu y établira son règne, sous le gouvernement du Messie. C'est le règne définitif et éternel de la paix, de la justice, de la vérité. Les justes ressuscités vivront de nouveau sur la terre, dans un bonheur ineffable, délivrés des méchants et de tout mal. Cette vie éternelle et bienheureuse dans le « Royaume de Dieu », c'est *le salut.*

Hormis le péché, la souffrance et la mort, hormis aussi le mariage qui, dans ces circonstances, n'a plus de raison d'être (Marc 12, 25), la vie dans le royaume messianique est toute semblable à notre vie terrestre actuelle. On y mange et on y boit. Les conditions matérielles de l'existence n'y sont point changées. Elle est le prolongement de notre vie quotidienne. L'idée de la résurrection de la chair implique l'idée d'une existence matérielle. La vision d'Ézéchiel (ch. 37) où les ossements desséchés se recouvrent de nerfs, de chair et de peau, servait de type à ces représentations.

Ce ne sont pas de simples images, quand Jésus compare le Royaume de Dieu à un festin, à un repas de noces. Il faut prendre au pied de la lettre ce qu'il dit des enfants de Dieu qui viendront de l'Orient et de l'Occident et se mettront à table avec Abraham, Isaac

et Jacob (Matth. 8, 11). La veille de sa mort, après avoir institué la Cène, Jésus dit à ses disciples qu'il reviendra et boira avec eux du fruit de la vigne dans le Royaume de son père (Matth. 26, 29).

Les morts que Jésus ressuscitait reprenaient la vie ordinaire. On pourrait même être tenté de conclure d'une de ses exhortations, que les justes entreront dans le royaume messianique avec telles de leurs infirmités. « Si ta main ou ton pied, dit-il, sont pour toi une occasion de chute, coupe-les et jette-les loin de toi ; mieux vaut pour toi entrer dans la vie boiteux ou manchot, que d'avoir deux pieds et deux mains et d'être jeté dans le feu éternel. Et si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le ; mieux vaut pour toi entrer borgne dans la vie, que d'avoir deux yeux et d'être jeté dans le feu de Géhenne » (Matth. 18, 8. 9 ; Marc 9, 43-47). Il n'y a peut-être là qu'une de ces paroles paradoxales que Jésus affectionnait. Cependant ces images sont empruntées à des idées populaires et même rabbiniques, que Jésus n'a pas combattues. Après sa résurrection, il a gardé lui-même les marques des clous dans ses mains, dans ses pieds et dans son côté. C'est à ces marques que ses ennemis le reconnaîtront (Jean 20, 20. 27 ; 19, 37 ; Apoc. 1, 7).

A cette époque, les idées sur la résurrection étaient flottantes et variaient dans les écoles rabbiniques. L'eschatologie des apocalypses est loin d'être uniforme. L'imagination individuelle avait une large part dans les représentations de l'avenir. Quand Jésus dit que les citoyens du royaume messianique seront « comme les anges » (Marc 12, 25), il ne parle, il est vrai, que du mariage ; mais il est peut-être permis de donner à cette parole une plus grande extension. Toutefois, il

faut se rappeler que, du temps de Jésus, les anges n'étaient pas censés avoir des ailes et ne se distinguaient en rien de l'apparence extérieure des hommes. A quoi les reconnaissait-on? Parfois on ne les reconnaissait pas. « En pratiquant l'hospitalité, dit l'Épître aux Hébreux, quelques-uns, sans le savoir, ont hébergé des anges » (ch. 13, 2). D'autres fois on les reconnaissait à leurs paroles ou à leurs brillants vêtements. Mais je doute fort que Jésus ait absolument assimilé les citoyens de son royaume à des êtres célestes. Ils pouvaient subir certaines transformations physiologiques, mais ils restaient des hommes en chair et en os.

Du reste, les disciples de Jésus ne s'attendaient pas à mourir. Ils espéraient bien voir de leur vivant l'établissement du royaume messianique, assister à l'extermination des méchants, et être les grands dignitaires à la cour de leur Maître élevé sur le trône de David. Ils se sont même disputés et jalousés à ce sujet. Qui d'entre eux occupera les places d'honneur? Jésus les avertit que ce n'est pas lui, mais le Père céleste, qui disposera des places à sa droite et à sa gauche; mais il leur promet qu'ils siégeront sur des trônes et jugeront les douze tribus d'Israël (Matth. 20, 23. 24; 19, 28; Luc 22, 30).

Comme on le voit, les disciples de Jésus ne songent ni de près ni de loin à un royaume messianique dans le ciel; et Jésus les confirme dans l'attente d'un pouvoir et d'une félicité terrestres. Si nous consultons soigneusement les textes, nous devrons même constater que dans les premiers temps de son activité publique, Jésus, loin de s'attendre à sa mort, croyait à la proximité imminente du Royaume de Dieu. C'était à l'époque où il n'avait pas encore révélé sa messianité. Il envoie ses disciples prêcher l'Évangile dans les villes

et les villages environnants et leur dit : « Vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'homme apparaîtra » (Matth. 10, 23).

Cependant les disciples reviennent et rendent compte au Maître de leur mission. Ils racontent qu'ils ont guéri des malades et fait des exorcismes ; ils expriment leur joie de ce que les « démons leur sont soumis » (Marc, 6, 13 ; Luc 10, 17). Jésus lui-même exorcise un grand nombre de démoniaques, et il reconnaît dans ces guérisons un signe de la proximité du Royaume de Dieu, car elles prouvent que la domination de Satan est refoulée : « Si je chasse les démons par le doigt de Dieu, dit-il, le royaume de Dieu vient vers vous » (Matth. 12, 28; Luc 11, 20).

Dans la mesure où l'influence de Jésus s'accentue et s'étend au loin, s'éveille et s'accentue aussi l'hostilité des chefs de la nation, des prêtres, des scribes, des pharisiens. Le roi Hérode a mis Jean-Baptiste à mort. Quand il apprend les miracles de Jésus, il s'effraie et dit : « C'est Jean-Baptiste ressuscité ! » On informe Jésus qu'Hérode veut le tuer (Marc 6, 14 ; Luc 13, 31). Dès lors, Jésus entrevoit la possibilité d'un sort pareil à celui de son précurseur. Il est confirmé dans ses appréhensions par la haine croissante et les menaces de mort de ses ennemis. C'est un facteur nouveau qui entre dans l'horizon de sa pensée et se combine avec ses convictions et espérances. L'étude des saintes Écritures, en particulier des prophéties d'Ésaïe relatives au « Serviteur de l'Éternel », du livre de Daniel et sans doute aussi d'autres apocalypses concourt à orienter ses vues sur l'avenir. Les souffrances et la mort expiatoire du Messie pourraient bien être dans le plan de Dieu. Jésus commence à entrevoir, non seulement la

possibilité, mais aussi la nécessité de sa mort. Il cherche la lumière, la force, la soumission filiale dans la prière. Il se laissera absolument guider par les voies de son Père céleste, dont la volonté se dévoile au jour le jour dans les événements, et dont la parole, dans la Loi et les Prophètes, est immuable et s'accomplira jusqu'au dernier iota. S'il doit mourir, il ressuscitera ; il montera aux cieux et reviendra de là pour l'établissement de son royaume éternel (1).

A partir de ce moment, il parle aux disciples — à qui il révèle de plus en plus ouvertement sa messianité — de sa mort, de sa résurrection et de sa parousie (Matth. 16, 13-28; Marc 8, 27-38). La manifestation du Royaume de Dieu est un peu moins rapprochée qu'il ne le pensait à l'origine ; mais ce qu'il affirme avec la plus entière conviction, c'est qu'elle aura lieu au cours de la présente génération. Il scelle cette parole de son *amen :* « En vérité, je vous le dis, quelques-uns ici présents ne mourront point qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venir en son règne » (Matth. 16, 28 ; Marc 9, 1). « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera point que toutes ces choses n'arrivent » (Matth. 24, 35 ; Luc 21, 32). Il fait cette même déclaration au grand-prêtre Caïphe : « Vous verrez désormais le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu et venant sur les

(1) Encore dans son agonie, Jésus « supplie Dieu avec grands cris et larmes » de le délivrer de la mort (Hébr. 5, 7). Il croit encore à la « possibilité » d'être préservé du supplice. « Mon Père, dit-il, si cela est possible, que cette coupe passe loin de moi ! » Il renouvelle cette prière par trois fois. Mais il ajoute toujours : « Que ta volonté soit faite et non pas la mienne ! » Cloué sur la croix, il s'écrie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ! » Maintenant seulement il reconnaît la nécessité *absolue* de sa mort. Il cesse de lutter. « Tout est accompli », dit-il ; et, en enfant soumis, il remet son esprit entre les mains de son Père.

nuées du ciel » (Matth. 26, 64; Marc 14, 62). Ces mots « vous verrez désormais » signifient que Caïphe et les membres du Sanhédrin seront prochainement, de leur vivant, témoins de ces grands événements.

Jésus est si pleinement convaincu de l'imminence de ce cataclysme qu'il ne songe même pas à laisser son Évangile par écrit pour le transmettre aux générations futures, ni à organiser une congrégation de fidèles, une Église, en vue de l'avenir. « Levez vos têtes, dit-il, votre rédemption est proche » (Luc 21, 28). Il n'y a que « le jour et l'heure » de cette manifestation qu'il déclare ignorer : le Père s'est réservé cette connaissance (Matth. 24, 36). Pendant son absence, il sera spirituellement présent. Chaque fois que deux ou trois de ses disciples se réuniront en son nom, il sera au milieu d'eux (Matth. 18, 20). Il a institué la Cène comme repas de communion avec lui, en attendant son prochain retour.

Cela nous explique l'attente fiévreuse de la parousie du Christ dans la première communauté chrétienne. Les nouveaux convertis à Jérusalem vendent leurs biens et mettent toutes choses en commun ; ils ne vivent que dans la prière, la communion et les bonnes œuvres, sans prendre la peine de travailler pour l'avenir, car la fin des temps est arrivée. Le « présent siècle » va disparaître pour faire place au « siècle à venir », au règne du Messie.

Saint Paul, dans les premiers temps de son activité missionnaire, comptait voir la parousie du Christ de son vivant. Il écrit aux Thessaloniciens : « Nous vous disons ceci d'après une parole du Seigneur : Nous, les vivants, restés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui sont morts » (I Thess. 4, 15).

Plus tard, au milieu des épreuves et des dangers, il se familiarise avec l'idée de sa mort ; mais encore dans la dernière lettre que nous avons de lui, dans l'Épître aux Philippiens, il écrit : « Le Seigneur est proche » (ch. 4, 5). Quand nous lisons, dans le 4e Évangile, que le bruit s'était répandu que le disciple bien-aimé ne mourrait pas, nous avons là un dernier écho de la ferme assurance de la première génération des chrétiens de ne pas disparaître avant la venue du Seigneur.

La première génération disparut, Jérusalem fut détruite, les Juifs et les judéo-chrétiens furent dispersés, l'Évangile pénétra de plus en plus dans le monde grec et romain, les communautés chrétiennes durent s'organiser et prendre des mesures de conservation pour un avenir indéfini, on commença à identifier l'Église avec le Royaume de Dieu annoncé par le Christ, et, peu à peu, l'idée d'une félicité éternelle dans le ciel vint remplacer l'idée d'un royaume messianique sur la terre.

L'évolution de ces conceptions se fit sans aucun heurt. Elle fut favorisée par les croyances populaires de la Rome païenne où l'Église s'était solidement établie et prit bientôt une influence prépondérante. Les païens de ce temps croyaient que l'âme des grands hommes, des héros, de tous les hommes vertueux, allait au ciel et y jouissait d'une félicité éternelle. « Apprends, dit Cicéron, qu'une place est marquée au ciel pour tous ceux qui ont conservé, soutenu, agrandi la République, et qu'ils y jouiront d'un bonheur éternel... Cultive la justice et la piété : c'est le chemin qui mène au ciel. » Dans la loi des XII Tables, on lit la prescription suivante : « Que l'on honore les dieux, ceux qui ont toujours été considérés comme des êtres divins et ceux que leurs grandes actions ont placés dans le ciel. » L'inscrip-

tion de ces croyances dans une loi si vieille et si respectée, nous prouve qu'elles étaient populaires et très répandues (1).

Ces vues répondaient beaucoup mieux aux aspirations des pagano-chrétiens que les espérances juives d'un royaume messianique terrestre, absolument étrangères à leur éducation religieuse et nationale. On transportait naturellement le règne définitif du Christ dans le ciel, où l'âme des chrétiens va dès la mort et d'où le Christ reviendra au jour de la résurrection universelle et du jugement dernier pour faire la séparation des bons et des méchants. Il jettera les méchants dans le feu éternel et emmènera les justes au ciel pour y demeurer éternellement. C'est ainsi que la croyance à l'immortalité de l'âme finit par se juxtaposer à la croyance à la résurrection des corps, qu'on spiritualisa de plus en plus; et ces deux croyances mèneront désormais, dans la théologie chrétienne, une vie en partie double, qui n'est jamais parvenue à une vraie synthèse.

*
* *

L'espérance d'une félicité éternelle dans le ciel ne tarda pas à trouver un appui dans certains passages de l'Écriture que l'on détourna inconsciemment de leur sens historique.

Ce fut le cas pour le terme de « royaume *des cieux* », qui, primitivement, servait à désigner le royaume mes-

(1) *Sic habeto : omnibus qui patriam conservarint, adjuverint, auxerint, certum esse in cœlo definitum locum, ubi beati ævo sempiterno fruantur... Justitiam cole et pietatem : ea vita via est in cœlum. (De Republica,* VI, 7. 8.*) Divos et eos qui cœlestes semper habiti, colunto, et ollos quos endo cœlo merita locaverunt. (De Legibus,* II, 8.*)*

sianique terrestre et que Jésus semble avoir employé plus fréquemment que celui de « royaume *de Dieu* ». Les Israélites du temps de Jésus, pour ne pas s'exposer à prendre le nom de Dieu en vain et à transgresser ainsi le commandement de la Loi, remplaçaient volontiers le nom de « Dieu » par celui de « ciel » ou de « cieux » (*haschamaïm*). Pour Jésus et ses concitoyens, le « royaume des cieux » c'était le royaume de Dieu sur la terre. Plus tard, les théologiens prirent ce terme dans le sens du séjour bienheureux des élus dans le ciel et se figuraient naïvement que ce fut la pensée de Jésus. Cette interprétation erronée a encore cours aujourd'hui.

On se méprit de même sur le sens de la parole que Jésus adressa à l'un des larrons crucifiés avec lui : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (Luc 23, 43). Le « paradis » a ici le même sens que le « sein d'Abraham » dans la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Luc 16, 22). Ces termes désignaient le lieu de repos des justes dans le *scheol*. On se le représentait sous terre, à côté de l'enfer, et séparé de ce lieu de tourments par un abîme, infranchissable il est vrai, mais assez étroit pour qu'on pût se voir et se parler de part et d'autre. Comme le terme de « paradis » avait différents sens et qu'il pouvait aussi servir à désigner des régions supérieures, au-dessus des nuages, la confusion était facile. Saint Paul l'emploie dans ce dernier sens lorsqu'il raconte son extase (II Cor. 12, 4). Mais il n'a pas placé le séjour éternel des rachetés dans ce paradis céleste. Il attend le retour du Christ sur la terre transfigurée, qui, elle aussi, sera « affranchie de la servitude de la corruption », pour avoir part à la gloire des enfants de Dieu (Rom. 8, 19-22).

Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'eschatologie paulinienne, ni de celle de l'Épître aux Hébreux, de l'Apocalypse et d'autres écrits du Nouveau Testament. Une étude attentive de ces écrits nous prouverait qu'aucun des passages dans lesquels on a cru voir la doctrine postérieure du séjour éternel des élus dans le ciel n'exprime réellement cette idée. Il y est bien question d'une Jérusalem céleste, d'une cité préparée par Dieu dans les cieux ; mais au grand jour de l'Éternel, cette cité descendra sur la terre et sera la capitale du royaume messianique. Les idées de préexistence, dans le ciel, de personnes, d'institutions, d'objets importants, étaient alors très répandues dans la théologie rabbinique. Il y a peut-être là quelque trace défigurée des *universalia ante rem* du platonisme.

Malgré son isolement systématique, le judaïsme ne pouvait rester absolument fermé à toute action du milieu ambiant. Il est probable que, sous l'influence de la théologie judéo-alexandrine et de la philosophie platonicienne en général, on en était arrivé, aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme primitif, à placer dans le ciel, avec Moïse et Élie, certains hommes de Dieu privilégiés, en particulier les martyrs (1); et nous ne voudrions pas affirmer que cette influence ne se fît pas sentir dans la théologie paulinienne, où le messianisme juif est loin de se trouver au pre-

(1) On a récemment découvert une apocalypse juive, écrite en vieux slave et probablement traduite du grec, intitulée : *Le livre des secrets d'Hénoch,* qui place le séjour de tous les morts, tant bons que méchants, au ciel. Malheureusement, cette apocalypse, dans laquelle certains indices révèlent l'influence de doctrines égyptiennes, n'est pas datée ; mais elle pourrait bien remonter aux premiers temps de l'ère chrétienne. — Des conceptions analogues et très curieuses se trouvent dans l'*Apocalypse de Baruch*. — Quant au diable et aux démons, la littérature juive les place volontiers dans les airs.

mier plan, quoique cette réserve puisse aussi avoir été dictée par des raisons d'ordre pratique, pédagogique. Les exégètes, par exemple, n'ont pu se mettre d'accord sur le sens précis du passage de la Ire Épître aux Thessaloniciens (ch. 4, 17), où il est dit que lorsque le Seigneur paraîtra, les croyants iront à sa rencontre dans les airs. Le passage de la IIe Épitre aux Corinthiens (ch. 5, 2-4), où Paul exprime le désir d'être « revêtu » et non « dévêtu », présente aussi des difficultés d'interprétation. L'apôtre s'attend, au cas où il devrait mourir avant la parousie, à être reçu auprès du Christ dans le ciel ; mais il ne s'agit là que d'un séjour provisoire, en attendant le retour du Seigneur dans sa gloire.

Ce qui est certain, c'est qu'aucun des auteurs du Nouveau Testament ne dit explicitement que le royaume messianique, le séjour éternel des justes, des rachetés du Christ, sera au ciel. Or, s'ils l'avaient pensé, ils l'auraient certainement enseigné avec autant de clarté et de conviction qu'on l'enseigna plus tard et que nous pourrions l'enseigner aujourd'hui. Cela n'était pas difficile à dire et ils possédaient assez bien leur langue et maniaient assez bien la plume pour pouvoir s'exprimer clairement. Ils auraient même accentué d'autant plus cette doctrine que les espérances eschatologiques tenaient une plus grande place dans leurs préoccupations.

Jésus-Christ, tout le premier, lorsqu'il allait prêchant aux foules le bon message du salut, n'aurait pas manqué d'insister sur cette doctrine. Or nous savons que, non seulement il n'en a rien fait, mais que, bien au contraire, toute sa prédication a explicitement en vue l'établissement définitif du royaume messianique sur la terre.

Le seul passage qui semble enseigner effectivement

un séjour éternel au ciel se trouve dans le quatrième Évangile, où Jésus, parlant des demeures dans la maison de son Père, dit à ses disciples : « Lorsque je m'en serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi » (Jean 14, 3). Nous aurons à nous occuper tout à l'heure de ce passage, duquel on peut encore rapprocher cette demande de Jésus dans la prière sacerdotale : « Père, mon désir est que, là où je suis, ceux que tu m'as donnés y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée » (17, 24). Mais je ferai remarquer dès à présent qu'un ou deux passages isolés, dont l'historicité est problématique, ne sauraient prévaloir contre les données multiples, explicites, concordantes et si bien documentées de l'enseignement de Jésus dans les trois Évangiles synoptiques.

*
* *

Jésus n'avait pas de doctrines ésotériques. Il n'enseignait pas à ses disciples, dans l'intimité, un Évangile qu'il n'aurait pas prêché publiquement. La Bonne Nouvelle qu'il annonce est toujours et partout la même. Cependant il y a dans son enseignement un côté auquel nous n'avons pas encore touché et qui explique, en quelque mesure, certaines interprétations postérieures. Jésus n'a pas été uniquemeut un prophète, comme Jean-Baptiste ; il n'a pas seulement annoncé la manifestation prochaine et éclatante du Royaume de Dieu ; il a déclaré tout aussi explicitement que ce royaume était déjà présent. « Le Royaume de Dieu, dit-il, est au milieu de vous » (Luc 17, 21). Plusieurs passages des Évangiles doivent être entendus dans ce sens.

Comment le Royaume peut-il à la fois être présent et

à venir? Ces deux affirmations ne s'excluent-elles pas réciproquement? Certains théologiens l'ont pensé. Aussi les uns ont-ils rapporté toutes les paroles de Jésus concernant le Royaume de Dieu à l'avenir, tandis que les autres les ont rapportées presque toutes au présent. Une étude attentive des textes leur donne tort aux uns et aux autres.

Jésus, lors de son baptême, avait entendu la voix céleste qui lui disait : « Tu es mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon affection. » Cette parole fut pour lui la révélation de sa messianité. A partir de ce moment, sa conviction est absolue; rien ne pourra l'ébranler; elle résistera victorieusement aux tentations, aux déceptions, aux persécutions, aux expériences les plus douloureuses, à la mort la plus horrible. Il est le Messie; la voix divine le lui a affirmé; cela lui suffit. Plus tard la même voix le lui confirmera solennellement dans la vision sur la montagne. Jamais aucun doute à ce sujet n'a effleuré son âme.

S'il est le Messie, tous ceux qui croient en lui et se groupent autour de lui sont les citoyens du royaume messianique. Voilà pourquoi Jésus a pu dire : « Le Royaume de Dieu est au milieu de vous. » Le royaume messianique existait déjà réellement en Galilée, en Judée, en Samarie, partout où les cœurs s'ouvraient à l'Évangile; mais il n'existait encore que virtuellement. Nos philosophes diraient qu'il existait en *puissance,* mais non encore en *acte*. Le péché, l'injustice, régnaient encore dans le monde, les méchants n'étaient pas encore exterminés, les morts n'étaient pas encore ressuscités, on vivait encore dans le « présent siècle », mais tous les signes en annonçaient la fin prochaine. Le futur Roi et ses sujets sont déjà là. La grande catastrophe va

éclater d'un jour à l'autre, subitement, comme le voleur qui arrive à l'improviste dans la nuit, comme le filet prend inopinément l'oiseau, comme l'éclair illumine l'horizon en un clin d'œil de l'orient à l'occident (Matth. 24, 27. 43; Luc 12, 39; 17, 24; 21, 35).

On comprend maintenant comment Jésus a pu parler du salut tantôt comme d'un bien actuel, tantôt comme d'un bien à venir. Saint Paul dit de même : « Nous sommes sauvés en espérance » (Rom. 8, 24). Les citoyens du Royaume possèdent déjà le salut. Les béatitudes du Sermon sur la montagne se rapportent à la fois au présent et à l'avenir. « Bienheureux les pauvres, les affligés, les doux, les cœurs purs, les pacifiques, les miséricordieux, ceux qui ont faim et soif de justice. » Ils sont bien heureux dès à présent dans leur vie intérieure; et, lors de la manifestation du Royaume de Dieu, ils « posséderont la terre » et jouiront d'un bonheur parfait.

C'est au Royaume déjà présent dans son chef et dans ses membres, mais non encore manifesté avec éclat, que se rapportent les paraboles de Jésus qui comparent le Royaume des cieux au levain, au grain de senevé, à la germination invisible de la semence. L'Évangile progresse, il gagne les cœurs, la moisson blanchit, bientôt les moissonneurs célestes vont venir pour séparer le bon grain de la paille : ils jetteront la paille au feu et recueilleront le bon grain dans les greniers. Dans la plupart de ses paraboles, Jésus vise à la fois le Royaume présent et le Royaume à venir. Les deux idées, les deux réalités se confondent dans sa pensée. C'est le même royaume sous deux aspects différents, ou plutôt dans deux conditions d'existence différentes : dans l'oppression du « siècle présent » et dans la gloire

du « siècle à venir ». Mais comme le présent siècle touche à sa fin et que le siècle à venir va être manifesté sous peu, Jésus parle du Royaume actuel et du Royaume futur sans accentuer la distinction. A ses yeux, le Royaume de Dieu constitue une unité concrète et indivise, comme la vie du lendemain n'est que le prolongement de la vie de la veille. Le Royaume est là, il ne changera point quant à sa nature, le changement ne se produira que dans les circonstances extérieures.

Tous les citoyens du Royaume sont virtuellement sauvés. Ils jouissent du salut par anticipation. Ils sont encore opprimés, mais ils savent que la délivrance est proche; ils pleurent encore, mais ils savent que leurs larmes vont être essuyées ; ils ont le souvenir douloureux de leurs transgressions, mais ils savent que leurs péchés leur sont pardonnés et qu'ils ont été reçus en grâce auprès de Dieu. Ils ont trouvé, comme dit Jésus, « le repos de leurs âmes » (Matth. 11, 29). Cette paix intérieure dans la communion avec Dieu est l'essence même du salut; le bonheur extérieur en sera le complément ; il constituera la félicité parfaite.

*
* *

C'est la théologie johannique qui, dans cet ordre d'idées, mérite d'attirer tout particulièrement notre attention. Elle a su discerner dans la forme historique et contingente de l'enseignement de Jésus ce qui en constitue la pensée fondamentale, et en extraire pour ainsi dire la substance.

Ici, je dois placer un aveu. Malgré mes efforts persévérants, je n'ai pas réussi à me faire une idée bien arrêtée de l'auteur anonyme du quatrième Évangile. La

tradition l'attribue à l'apôtre Jean. Et je crois, en effet, que l'influence du disciple bien-aimé du Christ s'y fait puissamment sentir. Mais j'ai bien de la peine, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, à admettre que saint Jean lui-même ait rédigé cet écrit. Quoi qu'il en soit, on sait que la grande majorité des théologiens modernes, tant ceux de l'école critique que les conservateurs, sont d'accord pour reconnaître que les discours du quatrième Évangile ne reproduisent pas exactement les paroles de Jésus, mais que l'auteur les a moulées dans une forme qui lui est personnelle (1). Il est même probable que, selon la coutume de certains historiens de son temps, il ait mis dans la bouche de Jésus des discours que, d'après lui, Jésus a dû ou aurait pu prononcer. Voici comment, d'après l'hypothèse de quelques théologiens éminents, on pourrait se représenter les choses. L'apôtre Jean aurait prêché, par exemple : « Jésus-Christ est le chemin, la vérité et la vie » ; et son disciple, l'Évangéliste, aurait écrit : « Jésus a dit : Je suis le chemin, la vérité et la vie. » On s'expliquerait ainsi à la fois le caractère johannique et la rédaction postérieure de l'écrit. Je le répète : le quatrième Évangile est pour moi un livre bien énigmatique, dont je n'ai pas réussi à pénétrer le mystère quant à sa composition ; mais c'est en même

(1) Voici ce que dit l'un des champions de l'orthodoxie luthérienne en France, M. le pasteur Edouard Rœhrich, dans sa Thèse de licence sur *La composition des Évangiles* (Paris, 1897) : « La plupart des discours (de Jésus) ne nous ont pas été conservés (par Jean) dans leur forme originale » (p. 380). « Les paroles du Christ ont été l'objet d'une refonte complète de la part de l'Évangéliste » (p. 394). « Le texte du quatrième Évangile diffère totalement, quant au fond et à la forme, de celui des trois synoptiques » (p. 3). « Les synoptiques reproduisent plus exactement les termes mêmes des sentences du Christ » (p. 458).

temps un livre pour lequel je professe la plus vive et la plus profonde admiration, et dont l'auteur m'est éminemment sympathique. Je vois en lui un précurseur de ma propre conception de la théologie.

Après saint Paul et l'auteur de l'Épître aux Hébreux, l'auteur du quatrième Évangile (laissons-lui le nom de Jean, qu'il portait peut-être effectivement) a été le premier théologien de l'Église chrétienne naissante. On l'a appelé avec raison le *Theologos*. Il connaissait, à n'en pas douter, outre certains renseignements spéciaux, la tradition évangélique, telle que nos Évangiles synoptiques nous l'ont conservée. J'hésite, toutefois, à me ranger à l'avis d'un grand nombre de théologiens modernes, de diverses tendances, qui pensent qu'il a eu entre les mains nos trois Évangiles canoniques. La dépendance littéraire ne me paraît pas suffisamment démontrée. Mais pour la question qui nous occupe cela est indifférent.

Jean, comme dogmaticien, travaillait d'après une méthode vraiment scientifique et que, toutes proportions gardées, nous pourrions appeler moderne. Il distinguait entre la forme et le fond, entre l'histoire dans sa manifestation concrète et le sens intime des faits historiques. Et c'est le sens intime de la vie et de l'enseignement de Jésus qu'il s'est appliqué à nous donner. On a appelé l'Évangile de Jean, par rapport aux autres Évangiles, « l'Évangile spirituel », πνευματικόν εὐαγγέλιον (Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *Hist. eccl. VI*, 14). Luther l'a appelé « l'Évangile par excellence » (*das einzige, zarte, rechte Hauptevangelium*) et l'a classé parmi les écrits qui donnent « la moelle de l'Évangile » (*der rechte Kern und das Mark unter allen Büchern*). — Édit. d'Erl. 63, 115 ; — 43, 81; — 12, 312 et ailleurs).

C'est, en effet, dans cet écrit que nos trouvons la pensée de Jésus relative au salut, dégagée de la forme nationale qu'elle avait revêtue dans l'eschatologie messianique. Jean, il est vrai, ne combat pas l'idée d'un royaume messianique terrestre, mais il la passe sous silence. Le salut, c'est la « vie », la « vie éternelle », dans la communion avec Dieu, par le *Logos*, qui a revêtu la chair en Jésus-Christ. La condamnation, c'est « la mort ». Par la foi, l'homme entre dès ici-bas dans la vie éternelle. « Celui qui croit en moi, dit Jésus, vivra, quand même il serait mort ; et celui qui vit et croit en moi ne mourra jamais. » Il ne mourra jamais, parce qu'il est déjà entré dans la vie. Lors de son décès, il ne fera que traverser la tombe pour ressusciter à la vie éternelle. « En vérité, en vérité, dit Jésus, celui qui écoute ma parole et croit à Celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle et ne vient point en jugement, mais il est passé de la mort à la vie. En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient, et elle est déjà venue, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront... Tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix et en sortiront. Ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie, et ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour le jugement » (Jean 11, 26 ; 5, 24-29 ; comp. 8, 51).

Comme on le voit, Jean maintient les deux notions que nous avons constatées dans la prédication synoptique du Royaume de Dieu : la notion du salut actuel et celle du salut à venir. Les deux notions sont indissolublement unies ; seulement elles sont spiritualisées. Nous touchons au moment historique où l'idée de la félicité du royaume de Dieu sur la terre va se transformer insensiblement en l'espérance d'un séjour bien-

heureux et éternel dans le ciel. Le passage que nous avons déjà cité et où Jésus dit à ses disciples : « Je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi », forme pour ainsi dire la transition entre les deux conceptions.

Un théologien littéraliste pourra difficilement concilier cette parole du quatrième Évangile avec les déclarations si formelles des Évangiles synoptiques relatives à l'établisssement définitif du royaume messianique sur la terre. Je crois qu'au point de vue historique, elles sont inconciliables. Mais elles ne le sont pas au point de vue dogmatique, — du moins si le dogmaticien dispose d'une bonne méthode. Et c'est ici qu'on peut pour ainsi dire toucher du doigt l'excellence des principes et de la méthode de notre théologie évangélique moderne, que, depuis quelques années, on est convenu d'appeler le *symbolo-fidéisme*. Seule, elle nous permet de faire sincèrement et joyeusement de la critique historique, sans sacrifier un atome de notre foi religieuse.

Nous croyons au témoignage objectif et interne de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme, et c'est à l'action de ce témoignage divin dans l'âme humaine que nous attribuons la vie religieuse. Or, cette vie, qui, comme la vie naturelle, embrasse toutes les facultés de l'âme — pensée, sentiment et volonté, — ne peut s'exprimer, comme aussi la vie naturelle, que par les organes que Dieu nous a donnés. Elle se reflète à travers notre organisation physiologique, notre conformation cérébrale, notre mentalité individuelle. La parole — orale ou écrite — est l'expression concrète, empirique, matérielle de la foi religieuse; elle est la traduction imparfaite, symbolique, anthropomorphique de la vérité éternelle. Voilà pourquoi la formule dans laquelle

s'incarne la foi religieuse a nécessairement un caractère contingent et temporaire ; qu'elle varie selon les époques, les milieux, la culture et les capacités des individus, et qu'elle est soumise, comme tout ce qui est humain, à la loi de l'évolution qu'il a plu au Créateur d'imprimer dans sa création.

Jésus-Christ, en qui habitait la plénitude de la divinité, était soumis, pendant sa vie terrestre, à cette loi, comme tout autre homme. Luc dit de lui qu'il « croissait en sagessse, en stature et en grâce, devant Dieu et devant les hommes » (ch. 2, 52). Celui qui ne tient pas compte de ce fait, quand il étudie l'enseignement de Jésus, ne le comprendra jamais dans son originalité et dans son éternelle vérité.

Oh ! je ne prétends pas avoir compris cette doctrine céleste dans toute son ampleur et sa profondeur. Qui est capable de cela ! Mais ce dont je suis fermement convaincu, c'est que, pour arriver à la comprendre, il faut marcher dans la voie que j'ai indiquée et dans laquelle saint Jean nous a précédés, soit instinctivement, soit de propos délibéré, en tout cas guidé par le Saint-Esprit. Il nous faut, avec l'aide de Dieu, nous appliquer à discerner la substance religieuse de la pensée de Jésus sous les formes qu'elle a revêtues en passant par le prisme de son intelligence, de son éducation, de sa culture religieuse et nationale. Établir rigoureusement la vérité historique et en dégager le sens religieux, voilà notre tâche.

Il va de soi qu'à notre tour, nous ne pouvons exprimer notre pensée qu'au moyen de nos facultés personnelles. Nos formules, comme celles de nos ancêtres, participent inévitablement au caractère contingent et temporaire de toute formule humaine. Mais la tâche qui

incombe à chaque génération, c'est précisément de s'assimiler l'œuvre de ses précédesseurs et de la mettre à la portée des contemporains. Ce travail se fera, qu'on le veuille ou non ; il se fait continuellement : il est impossible d'immobiliser la pensée humaine. Mais on peut bien ou mal le faire. Appliquons-nous à le faire le mieux possible.

*
* *

Nous voici donc en présence de la prédication du Christ, telle qu'elle se dégage très nettement des Évangiles synoptiques. Il enseigne, d'une part, la manifestation prochaine, subite, éclatante du royaume de Dieu sur la terre et la félicité éternelle de ceux qui y seront reçus ; et, d'autre part, il affirme la présence déjà actuelle de ce royaume, dans lequel on entre par la repentance et la foi. — La question qui se pose maintenant pour nous est celle-ci : Quels sont, dans cet enseignement, les éléments contingents, locaux, temporaires, empruntés au milieu historique ? Et quelle est la vérité éternelle incarnée dans cette prédication messianique, comme la sève est incarnée dans la plante ?

Pour répondre à cette question, nous ferons bien d'imiter la discrétion de l'auteur du quatrième Évangile et de nous garder de vouloir trop préciser. Il s'agit, non de fournir un aliment à notre curiosité et de chercher à dévoiler ce qu'il a plu à Dieu de nous cacher, mais d'établir solidement notre conviction religieuse et de donner un fondement inébranlable à nos espérances chrétiennes. J'ajouterai aussi que, s'il est facile d'admettre, en principe, la distinction de la forme et du fond, il est impossible de la réaliser, dans l'application, d'une

manière absolue. La pénétration de la forme et du fond, non moins dans une doctrine que dans un être vivant, est trop complète, pour qu'il soit possible de les séparer nettement, comme on retire le vin d'une bouteille. On devra forcément s'arrêter aux approximations. Et il faut s'estimer heureux si l'on réussit à le faire d'une manière suffisante, propre à satisfaire les exigences légitimes de notre pensée.

Relevons de suite un point capital, ou plutôt *le* point capital, sur lequel il ne saurait y avoir contestation. Le salut, c'est la *vie :* la vie éternelle et bienheureuse, sans péché ni souffrance.

Je pourrais m'en tenir à cette constatation. Pour ce qui me concerne, elle me suffit absolument. Pourvu que je sois assuré de jouir dans la vie à venir de cette félicité parfaite, peu m'importe de connaître, à l'avance, l'endroit où j'en jouirai. Sera-ce sur une terre renouvelée ? Sera-ce dans des régions supérieures ? Il nous est impossible de nous en faire une idée tant soit peu adéquate.

Cependant, comme notre esprit ne peut se passer de quelque représentation, le plus sage, à mon avis, est de nous en tenir au vieux terme de *ciel*. Il a cet avantage que chacun est libre de l'animer et de l'embellir comme il lui plaît avec son imagination. Rappelez-vous la délicieuse lettre de Luther à son petit Jean, où il lui décrit le jardin céleste avec ses fruits savoureux, ses chevaux aux brides d'or, ses jeux et sa musique. Il doit y avoir du vrai dans cette description, comme dans les festins dont parle Jésus, dans les palmes, les vêtements blancs et les cantiques de l'Apocalypse, et, en général, dans l'assimilation de la vie céleste à la vie terrestre. Notre vie éternelle et bienheureuse ne saurait être une

vie monotone, passée dans l'oisiveté. L'ennui ne fait pas partie du bonheur.

Où est le ciel? Le monde antique se le représentait au-dessus des nuages. Nos astronomes ont détruit à jamais cette conception enfantine. Mais ils n'ont pas détruit notre foi à la toute-présence de Dieu et à notre communion avec lui. Or, Dieu est la source de toute vie ; c'est dans la communion avec lui que nous trouvons la vie, et cette vie est le salut. Le ciel est pour nous le symbole de la félicité dans la communion avec Dieu.

Voilà pourquoi nous pouvons déjà avoir le ciel sur la terre. Et ici nous nous rencontrons avec l'enseignement de Jésus relatif à la présence actuelle du royaume des cieux. Tous ceux qui, par la repentance et la foi, ont obtenu la rémission de leurs péchés et ont été reçus en grâce auprès de Dieu, sont dès ici-bas des bourgeois de la cité céleste. Ils sont sauvés « en espérance ». Leurs noms, comme dit Jésus, sont « inscrits dans les cieux » (Luc 10, 20).

Et le temps de leur salut parfait et définitif est proche. La mort est pour nous la grande catastrophe finale, où nous aurons à rendre compte de notre vie et où le jugement sera prononcé sur nous. D'après la théologie johannique, le jugement, la *krisis*, se produit déjà au cours de cette vie terrestre, selon que les affinités d'un homme le portent vers la lumière ou vers les ténèbres. Le jugement final n'est que la constatation d'un état de choses antérieur. Aussi Jean dit-il que les croyants « ne viennent point en jugement », et que les incrédules « sont déjà jugés » (ch. 3, 18 ; 5, 24). C'est là, chez ce théologien, une des déductions les plus remarquables de l'enseignement de Jésus.

Je ne sais s'il faut faire rentrer les paroles du Christ

relatives à sa parousie et au grand jour de l'Éternel dans ce que j'ai appelé la forme temporaire de son enseignement. Ce qui est certain, c'est que la manifestation éclatante du royaume de Dieu n'a pas eu lieu au cours de sa génération et que du moins ce détail de sa prédication avait un caractère inadéquat et transitoire. Il se peut qu'un grand cataclysme, correspondant à l'attente d'Israël et de l'Église primitive, soit réservé à notre planète. D'après les prévisions des astronomes, un bouleversement cosmique, un effondrement de tout notre système planétaire, dans un avenir plus ou moins reculé, serait même très probable. Mais ces craintes ou espérances ne sauraient faire partie de notre foi religieuse. Celle-ci demande une assurance ferme. Et cette assurance, nous l'avons, en retenant la substance de l'enseignement de Jésus, à savoir, la certitude de notre entrée, par la repentance et la foi, dans le Royaume des cieux, déjà virtuellement pendant cette vie terrestre, et pleinement, après la mort, dans la vie à venir.

Quant à notre futur lieu de repos, il n'est peut-être pas aussi éloigné de la terre qu'on se le figure volontiers, et il se peut que, sous ce rapport aussi, la prédication d'un royaume messianique terrestre soit plus près de la réalité que les vagues rêveries d'un spiritualisme transcendantal. Rien ne nous dit que nous ne soyons entourés d'un monde invisible dont la nature nous échappe aujourd'hui, mais qui nous sera révélé quand la mort aura transformé tout notre être. C'est pour nous l'inconnu, le mystère de l'avenir.

Les mêmes observations s'appliquent à la question, pour nous insoluble, de la résurrection. Nous ne savons ni ce qu'est l'esprit, ni ce qu'est la matière, ni ce qu'est la mort. Tous les éléments de la question se dérobent

à notre examen. On peut faire des hypothèses plus ou moins plausibles. Mais ce ne sont pas des articles de foi. Il a plu à Dieu de nous laisser dans l'ignorance aussi bien de la nature de notre future substance que de l'emplacement de notre futur séjour. Nous n'avons donc pas à nous en préoccuper. Nous nous en remettons pleinement à la sagesse, à la bonté, à la fidélité de notre Père céleste.

C'est dans ce bienheureux lieu de repos que nous espérons retrouver le Christ et auprès de lui les patriarches, les prophètes, les apôtres, les hommes de Dieu de tous les temps, tous nos bien-aimés qui nous ont précédés ; c'est là que nous espérons revoir nos chers que nous quitterons à notre départ. Ainsi se réalisera la parole de Jésus : « Je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi », et la parole de saint Paul : « Nous serons toujours avec le Seigneur. » Oui, nous avons cette ferme assurance que nous serons là où est le Christ. Là sera pour nous le ciel, la vie, la félicité éternelle.

En attendant ce jour, une tâche s'impose à tout disciple du Christ, c'est de travailler à la réalisation du Royaume de Dieu sur la terre. Il y a là un devoir individuel et un devoir social. Le salut que Jésus a prêché porte ce double caractère. Il concerne les individus, afin qu'ils se convertissent et sauvent leur âme ; et il a en vue la vie sociale, pour que le règne de la justice et de la miséricorde, c'est-à-dire le règne de Dieu, le Royaume des cieux, s'établisse de plus en plus dans le monde. C'est là le royaume messianique dans le « siècle présent », en attendant le royaume messianique dans le « siècle à venir ».

Le salut, tel que Jésus-Christ l'a prêché, se réalise

tous les jours : il se réalise sur cette terre, il se réalise au delà de la tombe, il se réalisera dans sa plénitude au jour fixé par l'Éternel. Voilà notre foi et notre espérance. Et notre prière à Dieu, c'est qu'il veuille nous accorder sa grâce, et qu'après nous avoir fait goûter ici-bas le salut dans sa communion, il nous reçoive, à l'heure de notre mort, dans ses demeures célestes, où il n'y a ni souffrance ni mort, et où nous jouirons du salut dans sa plénitude, parce que nous vivrons dans la plénitude de la communion avec Dieu.

(*Revue chrétienne*, 1899, nº 6. — Tirage à part. Librairie Fischbacher, Paris.)

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages

N° 1. — Réflexions sur l'évangile du salut.

Introduction 1
I. Le doute 2
II. Le mystère de la vie 2
III. Le Saint-Esprit 3
IV. Un cercle vicieux 3
V. La conscience 4
VI. La perception de la Révélation 5
VII. La Religion et la Morale 5
VIII. L'accord sur les questions morales 5
IX. Le péché 6
X. La mort 6
XI. L'aspiration après le salut 7
XII. Le besoin du pardon 7
XIII. La révélation des conditions du pardon 8
XIV. Le critère de la vérité 8
XV. L'autorité extérieure 9
XVI. Le danger des solutions simples 10
XVII. Les difficultés d'application 11
XVIII. La relation entre l'amour et la connaissance de Dieu 11
XIX. L'étude du témoignage externe 12
XX. La plus haute instance 13
XXI. Jésus-Christ 14
XXII. La justification par la foi 15
XXIII. Témoignage de notre conscience en faveur de ce dogme 16
XXIV. La foi, un acte 17
XXV. La foi, un état 18
XXVI. Unité de l'acte et de l'état 18
XXVII. Témoignage de Jésus-Christ en faveur des Prophètes et des Apôtres 19
XXVIII. Développement du dogme de la justification par la foi 20

		Pages
XXIX.	Moïse : le salut par l'obéissance à la Loi	21
XXX.	Les Prophètes : le salut par la crainte de Dieu	22
XXXI.	Jean-Baptiste : le salut par la repentance	24
XXXII.	Unité de la doctrine de Moïse, des Prophètes et de Jean-Baptiste	25
XXXIII.	Jésus-Christ : le salut par la FOI	25
XXXIV.	Saint Paul : le salut par la foi, sans les œuvres de la Loi	26
XXXV.	Luther : le salut par la foi, et non par les bonnes œuvres	27
XXXVI.	Conquêtes du dogme de la justification par la foi.	28
XXXVII.	La crise actuelle	28
XXXVIII.	L'orthodoxisme	29
XXXIX.	Le libéralisme	31
XL.	Résumé des erreurs de l'orthodoxisme et du libéralisme	33
XLI.	Le salut par la foi, indépendamment des croyances	33
XLII.	Aperçu des diverses phases traversées par le dogme de la justification par la foi	34
XLIII.	Mouvement de ce dogme chez les individus et les nations	34
XLIV.	Les hommes de bonne volonté	36
XLV.	Les adversaires résolus	36
XLVI.	Les adversaires accessibles	37
XLVII.	La joie et la paix du croyant	39
XLVIII.	Importance de l'ensemble des doctrines religieuses	39
XLIX.	Dangers de l'individualisme	40
L.	L'Écriture sainte et le témoignage de l'Église chrétienne	41
LI.	Les témoignages du paganisme	42
LII	Prémisses et conséquences du dogme de la justification par la foi	43
LIII.	La Rédemption et le Rédempteur	44
LIV.	La foi en Jésus-Christ	45
LV.	La foi au Saint-Esprit	47
LVI.	La foi à l'existence de Dieu	48
LVII.	Le dogme de la Trinité	49
LVIII.	Le triple caractère de la foi	50
LXI.	Les moyens de grâce	50
LX.	L'Église	51

Pages

LXI. Le Royaume de Dieu 52
LXII. L'Évangile 52

N° 2. — Extrait de la conclusion du livre sur le péché et la rédemption d'après saint Paul 54
Saint Paul emploie l'allégorie pour dégager l'*esprit* de la *lettre* de l'Écriture. Le théologien moderne poursuit le même but, au moyen des méthodes modernes (p. 54-57). — Éléments fondamentaux de la théologie paulinienne (p. 57-58).

N° 3. — L'autorité de Dieu. — Réflexions sur l'autorité en matière de foi 59
Controverses récentes au sujet de l'autorité en matière de foi. Examen des points sur lesquels on est d'accord (p. 59). — De part et d'autre, on ne reconnaît qu'une seule autorité : l'autorité de Dieu (p. 60). — Dieu nous parle par l'Écriture sainte et par le témoignage immédiat du Saint-Esprit dans notre conscience (p. 61-62). — Ce témoignage interne nous sert à faire le triage, dans l'Écriture, entre les éléments religieux et les éléments profanes (p. 63-64). — Le même principe s'applique à la parole du Christ (p. 65-66). — En réalité, chaque chrétien fait son triage personnel. De là, certaines divergences (p. 67-70). — Il n'y a nulle autorité externe pour trancher les conflits dans les questions religieuses (p. 71). — Dieu ne nous demande qu'une chose : c'est que nous soyons fidèles avec les lumières qu'il nous a données (p. 72).

N° 4. — Un doute consolant 73
Saint Thomas doute de la résurrection de Jésus. Les affirmations les plus énergiques de ses condisciples ne peuvent le convaincre. Il n'en est pas moins un vrai disciple du Christ (p. 73-83).

N° 5. — Conclusion du livre sur la théologie de l'épître aux Hébreux 84
Nous ne voyons la vérité, dit saint Paul, que sous une forme symbolique, comme le reflet confus d'une image dans un miroir. Cette parole s'applique aussi à la théologie de l'Épître aux Hébreux (p. 84-85). — L'auteur de l'Épître vit dans le symbolisme du culte lévitique (p. 86). — Notion du sacrifice (p. 88). — Le

Pages

sacrifice du Christ (p. 89). — La notion paulinienne de l'expiation substitutive (p. 90-91). — La mort (p. 92). — La mort du Christ (p. 93-95). — Conciliation des conceptions de saint Paul et de l'Épître aux Hébreux (p. 96). — La christologie apostolique (p. 97-100). — La christologie des Pères de l'Église (p. 100-101). — Le Christ historique (p. 101-105). — Lacunes dans la théologie de saint Paul et de l'Épître aux Hébreux (p. 105-107). — La solidarité dans le péché et dans la grâce (p. 107-109). — Le salut par la foi seule (p. 112-114). — L'évolution de la doctrine du salut par la foi (p. 115-118).

N° 6. — La croyance et la foi..... 119

Les croyances produisent la foi : elles sont une *cause ;* les bonnes œuvres découlent de la foi : elles sont un *effet ;* mais ce qui nous sauve, c'est la *foi* elle-même, et non les croyances qui la produisent, ni les œuvres qui en découlent (p. 119-123).

N° 7. — La notion biblique du miracle..... 124

La notion du miracle est la même à travers l'Ancien et le Nouveau Testament (p. 124-130). — Le miracle est un phénomène contraire à l'ordre naturel des choses (p. 130). — Toutes proportions gardées, les anciens Israélites distinguaient aussi bien que nous ce qui est conforme aux lois de la nature et ce qui ne l'est pas (p. 131). — C'est sur la base de cette notion que se sont formées les légendes (p. 132). — Cette conception a été celle de Jésus-Christ (p. 133). — Jésus n'a pas fait de la croyance aux miracles une condition de salut (p. 134). — Conceptions erronées du miracle biblique. Apologétique malheureuse (p. 135-146). — Les théologiens protestants n'ont plus la notion antique du miracle. Ils sont divisés dans leur jugement sur les récits miraculeux de la Bible, mais ils sont d'accord dans leur foi religieuse et dans leurs conceptions scientifiques (p. 147-148). — Il importe de rechercher l'élément essentiel et permanent de la notion biblique du miracle (p. 148-151). — Cet élément, c'est la foi à l'exaucement de la prière (p. 151-162).

Pages

N° 8. — La Bible et le miracle..... 163

Préservés de l'erreur dans le domaine religieux et moral, Jésus-Christ et les auteurs bibliques ne l'ont pas été dans celui des sciences naturelles. Ils partageaient, dans l'ordre des choses profanes, les idées de leurs contemporains. De leur notion du miracle, il faut retenir la foi à l'exaucement de la prière, et écarter l'idée d'une dérogation aux lois de la nature (p. 163-164).

N° 9. — A propos de la notion biblique du miracle..... 165

Réponse à M. le professeur E. Doumergue, qui nie qu'il y ait une notion biblique du miracle (p. 165-166). — Dans l'étude des miracles bibliques, il faut distinguer l'*historicité* des récits miraculeux et la *foi religieuse* des auteurs qui les rapportent (p. 167-168). — M. Doumergue accepte ces deux thèses : le miracle est l'exaucement de la prière, et cet exaucement se produit sans nulle violation des lois de la nature. Mais il évite de se prononcer sur tel ou tel miracle particulier de la Bible (p. 168-171). — Aucun auteur biblique ne considère la croyance aux miracles comme une qualité de l'homme religieux (p. 171). — Les miracles peuvent avoir, à l'occasion, une valeur apologétique ; mais c'est se méprendre sur leur caractère que de se croire tenu d'en faire l'apologie (p. 172).

N° 10. — La notion historique et la notion religieuse du miracle..... 173

Réponse à M. le professeur Henri Bois. — Il y a lieu de distinguer entre l'*historicité des récits miraculeux* de la Bible et la *notion du miracle* des auteurs sacrés ; et, dans cette notion, il faut distinguer entre la forme contingente et le fond religieux. L'élément essentiel du miracle, c'est la foi à l'exaucement de la prière entendue au sens le plus large (p. 174-178). — Critique de la terminologie de M. Bois (p. 179-181). — Les trois moments du miracle biblique, d'après M. Bois (p. 181). — Les auteurs sacrés n'identifiaient pas le naturel et le surnaturel, pas plus que les auteurs profanes de leur temps (p. 182-183). — Jésus et ses disciples ont considéré les miracles comme

Pages

des faits antinaturels (p. 183-184). — Notion des Pères de l'Église et des théologiens protestants orthodoxes (p. 185-186). — Concessions de M. Bois à la théologie moderne (p. 187-190). — Questions relatives aux démoniaques. Les possédés du Cambodge (p. 190-191). — Pénurie des miracles de nos jours (p. 192-193). — Les limites dans lesquelles, d'après M. Bois, Dieu fait des miracles (p. 194-196). — Le triage et le critère (p. 196-199).— Accord avec M. Bois dans la notion religieuse du miracle (p. 200-205).

N° 11. — La croyance a la Bible et la foi biblique..... 206

Il ne faut pas confondre la *croyance à la Bible* et la *foi biblique* (p. 206). — La foi religieuse, dont la Bible fait une condition de salut, se manifeste de diverses manières (p. 207-210). — La croyance à la Bible et la critique biblique (p. 211-217). — La critique historique et l'orthodoxie mitigée (p. 217-221). — Les conditions objectives et les conditions subjectives du salut (p. 222-226).

N° 12. — Un événement théologique..... 227

Compte rendu de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire*, par Auguste Sabatier, professeur à l'Université de Paris, doyen de la Faculté de théologie protestante (p. 227-238).

N° 13. — L'orthodoxie mitigée..... 239

Imputations erronées concernant le miracle, l'inspiration, la rédemption, la conversion (p. 239-240). — Examen de l'idée d'*orthodoxie* (p. 240-242). — Protestation contre le reproche de vouloir accommoder l'Évangile au goût du jour (p. 242-243).

N° 14. — A propos du « Fidéisme »... 244

Protestation contre le reproche d'enseigner que l'homme est sauvé par *la foi à n'importe quoi* (p. 244). — L'objet de la foi religieuse est Dieu (p. 245). — L'homme est sauvé par cette foi, quelles que soient ses erreurs historiques ou dogmatiques (p. 245-246). — Il y a lieu de distinguer entre les *conditions subjectives* du salut et les *moyens pédagogiques objectifs* servant à produire la foi (p. 246-247).

N° 15. — Nouvel entretien sur le fidéisme..... 248

Influence des doctrines et des croyances sur les dispositions du cœur (p. 248-249).

Pages

N° 16. — CROYANCE ET FOI 250
La foi n'est pas indépendante des croyances ; mais l'homme est sauvé par la foi religieuse, quelles que soient ses croyances (p. 250-253).

N° 17. — UNE FORMULE AMBIGUË 254
Le fidéisme n'enseigne pas que « *la foi est indépendante des croyances* ». Cette formule équivoque doit être écartée. La formule authentique du fidéisme dit que « *nous sommes sauvés par la foi, indépendamment des croyances* » (p. 254-258).

N° 18. — « SOLA FIDE » 259
Double sens de la formule : « *Le salut est indépendant des croyances* ». La foi qui sauve est psychologiquement influencée par les croyances ; à ce point de vue, le salut n'est pas indépendant des croyances. Mais les croyances, quelles qu'elles soient, — vraies ou fausses, — n'entrent pas en ligne de compte dans le jugement que Dieu porte sur nous ; nous sommes sauvés par la foi *seule* (p. 259-262).

N° 19. — SIGNES DES TEMPS 263
Le mouvement théologique moderne dans l'École de théologie des Frères moraves, à la Faculté de théologie nationale de Lausanne et dans les Églises libres de France (p. 263-265).

N° 20. — A PROPOS DU SYMBOLE « QUICUNQUE » 266
Ce symbole a été reçu officiellement dans toutes les Églises protestantes (p. 266-267).

N° 21. — LA FOI ET LA SINCÉRITÉ 268
Le fidéisme ne prend pas — comme le lui reproche M. Doumergue — le mot de *foi* dans le sens du mot de *sincérité* (p. 268-271).

N° 22. — L'OBJET DE LA FOI 272
La foi qui sauve n'est pas sans objet : son objet est *Dieu* (p. 272-275).

N° 23. — CALVIN ET LE SYMBOLE « QUICUNQUE » 276
Ce qui prouve que Calvin a adhéré aux anathèmes du Symbole *Quicunque*, c'est la condamnation de Servet (p. 276-278).

N° 24. — UN JUGEMENT ERRONÉ 279
Nouvelle protestation contre le reproche d'enseigner le salut par la *sincérité* (p. 279-281).

Pages

N° 25. — Foi et mérite..... 282
Protestation contre le reproche de considérer la foi comme une *œuvre méritoire* (p. 282-284).

N° 26. — La foi d'Abraham..... 285
La foi chrétienne ne diffère pas, quant à son essence, de la foi d'Abraham (p. 285-287).

N° 27. — Doctrine et foi..... 288
Il y a un rapport d'action et de réaction entre la pensée religieuse et la vie religieuse. La foi donne naissance à la doctrine, et la doctrine produit la foi (p. 288-289).

N° 28. — Un syllogisme spécieux..... 290
Réfutation d'un paralogisme de M. le professeur Henri Bois (p. 290-293).

N° 29. — Un changement problématique..... 294
Les conditions subjectives du salut n'ont pas varié, quant à leur essence, par suite de la venue du Christ (p. 294-296).

N° 30. — Les quatre tendances religieuses..... 297
Le ritualisme, le légalisme, l'orthodoxisme et le fidéisme (p. 297-299).

N° 31. — Exaucement de la prière..... 300
Le fidéisme enseigne l'exaucement de la prière au sens propre de ce mot (p. 300-301).

N° 32. — Une évolution dogmatique..... 302
Après avoir considéré le miracle comme une violation des lois de la nature, les pasteurs orthodoxes de France ont évolué vers une notion du miracle qui nie la violation des lois de la nature (p. 302-306).

N° 33. — A propos de la notion du miracle..... 307
La notion traditionnelle du miracle et son évolution contemporaine (p. 307-312).

N° 34. — La notion orthodoxe du miracle..... 313
Réfutation de l'exégèse de M. le professeur Henri Bois (p. 313-316).

N° 35. — Rectifications..... 317
Au lieu de voir l'essence du miracle dans l'exaucement de la prière, les anciens théologiens supranaturalistes qui niaient la violation des lois de la nature, identifiaient le surnaturel et le miracle. Leur renom d'orthodoxie ne pouvait transformer leurs hérésies en doctrines orthodoxes. L'orthodoxie est dans les

Pages

doctrines officielles, et non dans tout enseignement des personnes réputées orthodoxes (p. 317-319).

N° 36. — ÉTUDE SUR LE DOGME DE LA TRINITÉ..... 320

Le Symbole *Quicunque* (p. 321-323). — Difficultés que présente la formule orthodoxe pour la pensée moderne (p. 323-327). — La doctrine de la Trinité ne se trouve ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament (p. 327-335). — La vérité religieuse et psychologique du dogme de la Trinité (p. 335-351). — Les formules de condamnation du Symbole *Quicunque* (p. 351-353).

N° 37. — DU RAPPORT ENTRE L'HISTOIRE SAINTE ET LA FOI RELIGIEUSE 354

Doutes au sujet de l'historicité de certaines données bibliques. Conciliation possible des droits de l'histoire sainte avec ceux de la pensée scientifique (p. 354). — L'histoire sainte n'est pas *une histoire qu'il y ait obligation à croire ;* elle est, inversement, *une histoire qui doit produire la foi* (p. 355-358). — Pour qu'un récit biblique produise cet effet, il faut que nous soyons convaincus de sa vérité. Cela justifie l'étude historique et critique de la Bible (p. 359-365). — Avantages et dangers de la critique (p. 365-369). — La *Bible rabbinique* et la *Bible historique* (p. 371-383). — L'inspiration religieuse de la Bible (p. 383-386).

N° 38. — LE SALUT D'APRÈS L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS-CHRIST..... 387

La notion du salut et de la damnation au moyen âge (p. 387-388). — L'enseignement de Jésus relatif au salut, d'après les Évangiles synoptiques (p. 388-396). — Évolution de la notion du salut après la disparition de la première génération chrétienne (p. 396-397). — Interprétation erronée des textes bibliques (p. 397-401). — Le royaume de Dieu à la fois présent et futur (p. 401-404). — La conception johannique (p. 404-407). — Les éléments contingents et la vérité éternelle de la prédication messianique (p. 410-411). — Le *ciel* ici-bas et dans la vie à venir (p. 411-415).

ALENÇON. — IMP. VEUVE FÉLIX GUY ET Cie

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01197 1183

DATE DUE

JUN 13 1979

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.